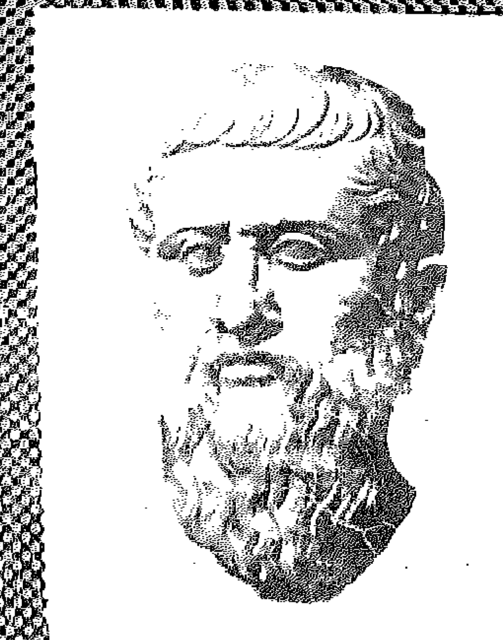
سلسلة أعلام الفكر العالمي







تأليف: غاستون ماير تعريب د. بشارة صارجي

افلاطـون

سلسلة اعلام الفكر العالمي

افلاطون

تأليف : غاستون مير

تعريب : د. بشارة صارجي

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون - ساقية الجنزير
ت ٣١٢١٥٦ - برقياً موكيالي بيروت
ص . ب . ١١/٥٤٦٠ بيروت

الطبعة الأولى
١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م

المحتويات

- التفلسف هو تعلم الموت.
- اسطورة إير: اختيار المصير وتجسد النفس.
- الفيلسوف في المدينة الظالمة.
- النموذج الالهي والنموذج الانساني.
- الديميورج وخلق العالم.
- يجب ان يكون الله مقياس كل الأشياء.

لاثينا ، تحت ضغط السبارتيين – وشقيقة شارميد ، أحد الموفدين العشرين المقامين في البيرة من قبل الاوليغارك (حكّام القلائل). قد يكون أخذ اسم جده ، اريستوكليس . أمّا افلاطون فهو لقب اعطي له – باللعب بالمعنى الخاص والمعاني المجازية المحتملة للنعت الاغريقي «بلاتيس» إما للدلالة على حجم جبينه النادر وإما لكتفيه المكتنزين بطريقة غير عادية اللذين أثرا على أستاذه في الرياضة البدنية ، المصارع الارجي اريستون . وإما إكراماً لسعة انشائه الخطابي ...

قضى طفولته وفتوته نظير من كانوا من منزلته الاجتماعية في عصره . هنالك مقطع من الشرائع (٨٨٧) يعيد بلطف ذكرى طفولة نقية . وذبائح وصلوات في العائلة . وايمان ديني ثابت ورثه عن اهله . وحافظ عليه فكره الصوفي ، المشغوف بالروايات الاسطورية وباعراف الطقوس الغيبية ... باكرا جداً . تقبل تربية اطفال عائلات الأمراء في أثينا . المدعوة فيما بعد إلى المشاركة في الشؤون العامة . وكان اساتذته ، بلا شك ، السفسطائيين الأكثر شهرة آنذاك ، فعلموه الخطابة . اي فن الاقناع والفصاحة . القادر على الانتصار في الجولات الخطابية في الجمعيات ، مارس الرياضة البدنية (احدى المراحل الثلاث للتربية الاثينية) عند المصارع اريستون ، كما اشرنا الى ذلك أعلاه ، ولربما ايضاً اشترك في معارك المصارعة في الالعاب البرزخية . على كل حال ، كانت نيته

الاساسية ، المتوافقة مع نية أقربائه ، الوصول الى ممارسة السلطة . تحمل الرسالة السابعة الشهادة عن ذلك : «في زمن شبابي ، حملت الطموح ذاته نظير كثير من الشباب . كنت أعد نفسي ، يوم أصير سيداً لأعمالي ، ان أدخل حالاً في ميدان السياسة» (٣٢٤) وفي انتظار ذلك استسلم لميوله الطبيعية . تلقى مبادئ الرسم ، كتب قصائد غنائية ، تقريظية ، ومأساوية (الجمهورية ، الكتاب العاشر ٦٠٨) . ولكنه تخلى عنها بسرعة ، على ما يبدو ، لينصرف كلياً إلى الفلسفة . يصعب ، من ثم ، وصف نمو ومضمون إعداده الفلسفي بشكل محدد . فالتقليد المعروف عادة ، الذي يرتكز على إشارة ، هي موضوع اعتراض أحياناً ، من كتاب ما وراء الطبيعة لأرسطو ، وعلى أقوال ديوجين لايرس يقول انه تتلمذ لكراتيل في أول نشأته (بينما آخرون ينقلون هذا التتلمذ إلى مرحلة لاحقة) . كراتيل ، تلميذ هيراقليطس ، يدّعي بأن كل شيء في الكون هو في صيرورة دائمة ، في تبدل مستمر ، وبالتالي لا يوجد ثبات ، ولا دوام ، وبالتالي لا توجد معرفة ممكنة للكائنات ولا للعلاقات الثابتة . هذه القضية ، سيرفضها أفلاطون بعزم ، إنما يحافظ عليها في أفق أبحاثه . في النهاية ، لو صح ان كراتيل كان أستاذه ، ولو ساويناه ، فوق ذلك مع الشخص الرئيسي للحوار المعنون باسمه ، يصعب الامتناع إذ ذاك – انطلاقاً من ملاحظتنا في اللوحة التي يعطيها عنه ، كيف يلح

على ضيق فكره وموقفه الازدراني من باقي المحاورين – عن الشعور بأنه حفظ عن أستاذه ذكراً عاطلاً جداً ...

مهما يكن أمر هذا الاعداد الفلسفي الأول ، مما لا شك فيه : ان اللحظة الرئيسية في حياة أفلاطون الشاب كانت عند اكتشاف سقراط ، فبقي متعلقاً به من ٤٠٨ إلى ٣٩٩ ، اي ابتداء من سن العشرين . هذا اللقاء الأول للمعلم مع أكبر تلامذته اكتسى اهمية بالغة لدرجة انه اتخذ شكل اعجوبة في الاسطورة الافلاطونية : ينقل الينا ديوجين لايرس ان سقراط رأى في الحلم ، في الليلة التي سبقت وصول افلاطون إلى حلقته العادية ، لقلاقا جلس على ركبته ، واكتسى ريشاً قبل أن يطير ، وفي الغد ، تعرف ، في الآتي الجديد ، إلى الطير الذي كان رآه في الحلم ... دون أن نتدخل ، اقله مؤقتاً ، في تفصيل ما حفظه افلاطون من منهج افكار سقراط ومن التحويل الذي الحقه بها ، يمكن القول بأنه في امثولات المعلم ، استرعى انتباه افلاطون لاهتماماته الخاصة ومشاكل الساعة ، تصور سياسة قائمة على الحقيقة والعدالة ، فبدا له سقراط كتجسيد بالذات للاذعان للحقيقة وللعدالة أو لم يكن هنالك اجابة على المشاكل التي اضطر افلاطون ، بلا منازع ، ان يطرحها على نفسه ، نظير الشباب المنتمي إلى محيطه الاجتماعي وطبقته وعصره . كان العالم الأغريقي سائراً في طريق تبدل عميق ،

كل واحدٍ كان يشعر بمفاجآته ، دون ان يدرك دائماً معناها ومداها : كانوا يشاهدون انحلال لنِّظام الزمني المتمثل بتوازن حياة المدن ؛ وكان الروح المدني مصاباً بداء لانحلال . في ٤١٣ ، ان بعثة صقلية- حصلت المبادرة عن تحريض من السيبياد (الذي اضطر ، بعد زمن قصير ، أن يلجأ إلى سبرطة ويخون وطنه كي لا يضطر إلى الاجابة عن اتهامي زندقة) ، لمساعدة الجيران في سيراكوزا ، المهدّدين في استقلالهم- تنتهي إلى كارثة ، تخسر فيها اثينا أفضل أسطول وحوالي أربعين الف مقاتل . في ٤٠٤ ، تتخاذل اثينا أمام سبارطة ، تسلم اسطولها ، تتنازل عن امبراطوريتها وتهدم اسوارها . انقلب النظام الديمقراطي ، بعد أن اعتبر مسؤولاً عن مصائب المدينة . بدعم من اسبرطة ، التي تحتل اذ ذاك اثينا ، تفرض أقليةٌ حكومة الثلاثين الأوليغراشية المكونة من مجلس من ثلاثين حاكما ، كان بينهم عم افلاطون ، كريتياس ، وكان ايضاً من ذويه الاقربين ، شرميد ، مرسلا كموفد إلى البيريه . ولا يخلو من الفائدة ان نضيف ، انه كان اشرس الطغاة . كان افلاطون اذ ذاك في الثانية والعشرين من عمره . كباقي الشباب الأرستقراطيين الذين يحيطون به ، وكسقراط نفسه ، يقف مبدئياً ، مؤيداً للنظام اللاسيدموني ، للانضباط وللروح المدنيَّة اللذين يميِّزانه ، ويظهر تأييده لحكومة الثلاثين التي ، في ظنه مع الآخرين ، ستعيد تثبيت العدالة . إنما سرعان ما سيضطر إلى الرضوخ للأمر الواضح : يضطر

سقراط إلى الوقوف ضد الحكم الذي يذهب إلى إلقاء القبض على بريئ يعارضه. فيعيش أفلاطون أول خيبة أمل سياسية (الرسالة السابعة، ٣٢٤) لم يستطع النظام المثبت من الثلاثين أن يدوم الا بضعة شهور. في نهاية ٤٠٤، أو في بدء ٤٠٣، بعد أن أعاد تراسيبول تثبيت الدستور القديم، كان سقراط من أولى ضحايا الحكم اذ اتهموه بالزندقة وبافساد الشبيبة، فحكم عليه بشرب السم (٣٩٩). أما ما دفع إلى هذا الحكم فيستحيل تحليله هنا.

غداة تلك الدعوى، التي أثرت على توجيه حياة أفلاطون وعلى فكره، التأثير القاطع الذي سنحاول استخراجه فيما بعد، اعتزل التلميذ، المتغيب عن حوار المعلم الأخير– كما يرويه بدء الفيدون– بعض الوقت، مع بعض اصدقائه، إلى ميغار، مدينة قريبة من اثينا، حيث كان يستطيع أن يجد ملجأ أميناً. دامت هذه الاقامة على ما يبدو مدة قصيرة: فبسبب الانتماء إلى طبقة الفرسان، اضطر أفلاطون إلى الإجابة عن استدعاء عسكري، ومن المسلّم به عموماً انه اشترك في معركة كورنتس حيث انزل السبرطيون هزيمة بالاثينيين حلفاء الثيبيين (٣٩٤). نضيع في الافتراض بشأن أشغاله طوال السنوات التي تبعت تلك الحرب. ربما بدأ– وهذا ما يعارضه بعضهم– رحلة طويلة قادته إلى مصر– فكثيراً ما كان يقوم الاغريقيون بتلك الرحلة، في ذلك الزمان؛ لربما دفع انتقاله

واقامته من مدخول بيع ، في السوق ، لكمية من الزيت مستخرجة من بساتينه . من هنا ، قد يكون انتقل إلى سيرينايك ، حيث التقى فلاسفة منتسبين إلى حلقة السقراطيين الصغار ، وبخاصة اريستيب وكليو مبروت ، والرياضي تيودور الذي استطاع أن يؤثر في تكوين فكرته ، لأنه سيكون فيما بعد احد المشتركين في التيتات ، حيث سيشار إليه كعالم هندسة. لا ننسَ ايضاً انيسيريس الثري ، تلميذ اريستيب ، الذي سنعود إليه فيما بعد ! ...

بخصوص نهاية رحلته ، هنالك افتراضات : حسب بعضهم ، بخاصة بلوتارك ، قد يكون افلاطون عاد إلى اثينا ، مروراً بدلّوس (وهذا مايسمح لنا بأن ننسب اليه حل مسألة دلوس أو مسألة ازدواجية المكعّب) ؛ حسب آخرين ، قد يكون ذهب من مصر إلى ايطاليا الجنوبية ، ليلاقي هنالك أعضاء المدرسة الفيثاغوريّة ، بخاصة ارشيتاس ، الذي كان ، في تارانات ، رئيس حكومة من وحي تأثير فلسفي– صوفي . بعضهم يضيف ايضاً انه قد يكون استحصل على النصوص الخلاصية ، المتداولة سرياً في محيطات المدرّبين ، وقد يكون استخدمها فيما بعد في التيماوس ، وهذا افتراض اعتباطي كلياً يجب سكبه في ملف العلاقات التي يصعب تحديدها ، بين الافلاطونية والفيتاغورية . لنضف ايضاً ان بعض من كتبوا سيرة حياته يشككون في الرحلة إلى مصر ، وينقلون إلى حوالى ٣٨٨ ، اي إلى الأربعين من عمر أفلاطون ، أول رحلة إلى صقلية ، وهذا ما

وافق مع نص الرسالة السابعة (٣٢٤). في الفترة التي قضاها
نيما في ميغار وفي الرحلات المفترضة التي تبعتها ، الف أفلاطون
نواراته الأولى ، وهي حسب الترتيب المعتبر حالياً ترتيباً محتملاً :
ييباس الصغير ، السيبياد ، دفاع سقراط ، اوتيفرون ، كريتون ،
ببياس الكبير ، شارميد ، لا شتيس ، ليزيس ، بروتاغوراس ،
نورجياس ، ومينون.

في ٣٨٨ اذن انتقل أفلاطون إلى صقلية ، بدعوة من طاغية سيراقوزا ، دنيس الأول القديم ، الذي ، بعد ان ثبّت النظام ضد الأعداء في الخارج وضد الفضائل في الداخل ، قلب الديمقراطية ، وثبّت حكمه الشخصي . سريعاً جداً ، شعر أفلاطون بالاشمئزاز في المناخ المنحل لبلاط دنيس ؛ وكان يعوض عن فشله باللذة التي يجنيها من معاشرة ديون ، الصهر الشاب لدنيس ، الذي يثير فيه الآمال بتذوقه للفلسفة ، وحيوية فكره ، وعمقه ، وحماسه– كلها صفات يتفوق بها ديون على كل الشباب الذين سيلاقيهم افلاطون فيما بعد ، حسب قول الرسالة السابعة– ولكن تسمم الجو سريعاً ، إما لأن الصداقة المتبادلة بين أفلاطون وديون اثارت الغيرة عند دنيس ، وإما لأن النصائح والانتقادات المقدمة من افلاطون قد أزعجته ، وإما لأنه ، بكل بساطة ، اراد أن ينتقم من الأثيني غير المرغوب فيه ، بعد الاضطراب الذي اثاره ليزياس ضد بعثة سيراقوزا في الالعاب الاولمبية سنة ٣٨٨ ، وفيه سلبت خيمة شقيق

دنيس ، تياريدس . أرغم افلاطون على الابحار على ظهر سفينة سبرطية وأنزل ،قصداً أو عرضاً– بسبب عاصفة– في جزيرة إيجين ، وهي في حالة حرب آنئذ مع اثينا ،وقد نجا بإعجوبة من الاعدام ؛ فحسب بعضهم ، بعد أن مثل أمام الجمعية ، أعلنت براءته بسخرية لأنه فليسوف ؛ وحسب آخرين ، بعد أن تأثر أعضاء الجمعية من سيادته على ذاته ومن صفائه أمام الخطر ، بدلوا حكم الاعدام بقرار بيعه كسجين حرب ، أي كعبد ؟ اشتراه اذ ذاك أينسريس السيرنيابيك الذي كان مارا في أجين ، بعشرين أو ثلاثين مينا .

بعد أن أطلق سراحه في تللك الظروف ، إلى اثينافي ٣٨٧ ، قرر اذ ذاك أن ينصرف كلياً لتربية الشباب مهتماً باعدادهم للاشتراك في أمور المدينة ، عندما ستتيح الظروف ذلك . واشترى ايضاً ملعباً(جمنازاً) ، واقعاً في الضاحية الشمالية– الغربيّة لأثينا ، قرب كولون مسقط رأس سوفوكليس ، المشهورة بخشب الزيتون المقدس ، هذاالجمنازكان يسمى الاكاديمي ، لربما لذكر اكاديموس ، البطل الاسطوري ، الذي كشف لديو سكوريس ، كاستور وبولدوكس ، الباحثين عن شقيقتهما هيلين ، عن المكان السري حيث اخفاها تيزي . وبعد شرائه حقلا ملاصقاً استطاع أن يبني بيوت سكن معدة للطلاب . هكذا ولدت المدرسة الشهيرة التي ستستمر بعد مؤسسها : الاكاديمي . ومثل كل المؤسسات الثقافية ، لهذه المدرسة قاعات

تدريس ، متاحفها ومكاتبها ، بساتينها المزدانة بتماثيل الآلهة ومقاماتها التذكارية ؟ ولها قوانينها وتنظيمها . كان تنظيم الوقت يترك بلا شك ، مجالاً واسعاً للحياة المشتركة ، كما كان يحصل عند الفرق الفيتاغورية ، التي على ما يبدو ، خدمت كنماذج لأفلاطون ، وبخاصة في ما يعني بوجبات الطعام التي كانت خاضعة لطقوس وحفلات دقيقة . يمكن ، من جهة اخرى ، أن نكوّن فكرة واضحة عن طبيعة التعليم المعطى والمناهج المتبعة . كانت الهيئة التعليمية تعمل بالتأكيد بدافع عام من رئيس المدرسة أو رأس المدرسة ؛ إنما كان كل معلم يحافظ على روحه الخاصة . فبين المعلمين الأوائل ، يمكن تسميته ، للفلسفة الصرف سبوزيب ، كسينوقرات وهيراقليط دوبون ، للرياضيات أودوكس دوكنيد وتيتات ، وللخطابة لربما أرسطو . ومع ان التعليم كان يترك بعد مجالاً – يصعب وصفه بدقة – لتعلم مناهج وطرق الخطابة ، العزيزة على قلوب السفسطائيين ، فإنه كان يبتعد عنهم بوحيه الأساسي ، الذي كان يوجهه لا في اتجاه فن يُكتسب بل في اتجاه ثقافة تُنمى ، أي في اتجاه البحث عن الحقيقة . بالتالي ، كانت الفلسفة تحتل المكان المركزي وكان من الصعب فصل علم الرياضيات عنها ، فقد نقش افلاطون على مدخل الاكاديمية التنبيه التالي : لا يدخل هنا من ليس بعالم هندسي .

يبقى أن نشير إلى مناهج التعليم : كان هنالك مجال مخصص للمناهج التقليدية ، للامثولة ولشرح تعليمي شفهي ، لأننا

نجد آثاره وصداه في اعمال أرسطو . وكان ايضاً مجال مخصص للكتب إما كوسائل مساعدة وإما كوسائل معدة للوصول إلى جمهور أكثر امتداداً. مع ذلك ، اذا ما تذكرنا التأثير الذي مارسه سقراط على افلاطون ، وإذا ما اخذنا بعين الاعتبار الانتقادات الصارمة التي صاغها افلاطون ضد ما هو مكتوب– انتقادات سنعود اليها فيما بعد– يحق لنا ان نفترض بأن المنهج السيد ، الذي كانوا يلجأوز اليه في اكثر الاحيان ، كان الحوار ، الموروث عن سقراط ، والذي يقوم على البحث الجماعي ، الاتصال الفعلي بين المعلم والتلاميذ . ويزداد هذا الافتراض دعماً عندما ندرك أن العلم في نظر افلاطون ، ليس الامتلاك المستحيل للحقيقة ، بل الاقتراب المتزايد من هذه الحقيقة المتسامية ودقة الفكر الذي يفرضه هذا الاقتراب وينمية .

طوال هذه المرحلة الأولى من النشاط كرئيس للاكاديمية ، مرحلة دامت عشرين سنة ، من المحتمل أن يكون افلاطون كتب ، القيدون : المأدبة ، الفيدر ، الايون ، المينيكسين : الاوتيديم ، الكراتيل . ومطلع الجمهورية (مؤلفٌ ذو نفس طويل كانت كتابته بلا شك بطيئةً جداً ، وفي الحالة الحاضرة للدروس الافلاطونية ، لا نستطيع تحديد التواريخ الدقيقة بشأنه) .

حوالى ٣٦٧ ، حمل موت دنيس القديم المفاجئ إلى العرش ابنه البكر ، دنيس الثاني الشاب ، الذي لم يكن اطلاقاً قد اشترك

حتى ذلك التاريخ بالشؤون العامة ،بل صرف حياته في الملذات والاهتمامات الطائشة ، وهكذا كان عدم خبرته في ممارسةالسلطة بيدو شاملاً .فاستدعى ديون افلاطون ، وقد انضم اليه في الدعوة لربما ارشيتاس دي تارانت ،فألحّا على انه سوف يسهل عليه ان يمارس تأثيراً كبيراًعلى الطاغي الشاب ، وبالتالي ، ان يحقق المشاريع السياسية التي تصورها منذ زمان بعيد. فوافق افلاطون بدون تردد. فترك الاكاديمية بادارة اودوكس ، وانتقل إلى صقلية. استقبله دنيس جيداً ، وراح يمتثل ، في بادئ الأمر بكل انصياع للإرشادات المعطاة له ، ولكن السلطة ، التي اراد افلاطون وديون ممارستها ، بدت بسرعة ثقيلة جداً على دنيس. زد على ذلك أنه ، حسب رأي البعض ، لم يخف الصديقان نيتهما بابدال هذا الأخير بابن آخر لدنيس القديم ، نصف أخ لديون. فأتت ردة الفعل عنيفة. اذ طرد ديون ، وسجن افلاطون ، في بادئ الامر في قصر الطاغية ، واستبقي كرهينة ، ضد أية حملةانتفاضية يحاول ديون القيام بها ، ثم أطلق سراحه عندما اضطر دنيس إلى الذهاب في حرب ضد ايطاليا ، وحسب رأي البعض ، اضطر إلى ان يبرم وعداً بالعودة إلى سيرافوزا ، اذ وضع اتمام هذاالوعد كشرط لعودة ديون من المنفى .عاد افلاطون ، في كل حال ، إلى اثينا ، واستلم من جديد مكانه على رأس الاكاديمية طوال ست سنوات وألّف الحوارات المسماة «ميتفيزيقية»،البرمنيد ، التيتات البوليتيك ، والفيليب

بضع سنوات فيما بعد ، بلاشك في ٣٦١ ، بعد ان وعى دنيس ، على ما يبدو ، البريق الذي قد يعطيه للبلاط حضور الفيلسوف ، دعاه للعودة إلى سيراقوزا . ويلح ديون على صديقه بالقبول (الرسالة السابعة ، ٣٣٨ وما يتبع) . في سن السادسة والستين أو السابعة والستين ، يترك افلاطون اذن من جديد اثينا ، يرافقه بعض من تلامذته ، بعد ان وضع هيرقليط دو بون كنائب على ادارة الاكاديمية . من الممكن ان يكون قد اثار استياء مضيفه لإلحاحه في الدفاع عن ديون . فاتخذ اذ ذاك دنيس عدداً من التدابير الاعتباطية والنهائية : وضع يده على ثروة ديون ، واعطى امرأته كزوجة لحاكم سيراقوزا ؛ ومنع افلاطون عن مغادرة المدينة ؛ فاقتضى مبادرة جديدة من ارشيتاس . دو تارانت ليستطيع الذهاب وبلوغ اثينا ، مبحرا على ظهر مركب موضوع في تصرفه من قبل ارشيتاس . في طريق العودة توقف في أولمبي ، حيث تجري الالعاب والتقى ديون فأعلمه هذا الاخير انه بعد ان فقد كل امل في العودة بسلام إلى ممارسة حقوقه ، فكر في مشروع مهاجمة سيراقوزا بفرقة حزبيين ، يديرهم بعض الشباب من الاكاديمية ؛ هل حاول افلاطون ان يغير عزم ديون ؟ ان كان فعل ذلك ، باءت محاولته بالفشل ، لأنه ، في ٣٥٧ ، مع اسطول صغير وجيوش قليلة العدد ، نزل ديون في صقلية ، وفي غياب دنيس عن المدينة ، استولى بسهولة على صقلية ، بفعل المفاجأة . أقام فيها حكماً ديكتاتورياً ، دام ثلاث

سنوات : ولكن عدم كفاءته وتسلطه اثارا الناس ضده بما فيهم الموالون الأول ، إلى درجة انه قتل اغتيالا من قبل صديقه ، لربما الحميم ، اوكلليبوس الاثيني ، الذي انتزع هكذا الحكم ، قبل ان يطرده ، بدوره ، هيبارينوس شقيق دنيس الشاب .

كان وقع الصدمة عنيفا على افلاطون : صديقه ، تلميذه المتكامل ، ذاك الذي رأى فيه الفيلسوف الملك الممكن ، القادر على بنيان دولة العدالة ، كان قد اعطى مشهداً عن الفشل السياسي ومات اغتيالاً بيد تلميذ آخر له اعترى شيخوخته – وهو في سن الخامسة والسبعين– ظلام دامس كتب ، على طلب من أقرباء وأصدقاء ديون ، الرسالة السابعة الموجهة اليهم لاعطائهم النصائح في سعيهم الى اعادة بنيان الحكم .

يدّعي انه يقدم فيها الفكر الصحيح لصديقه المتواري ؛ وفي الواقع ، كل شيء يحمل على الظن بأنه يحاول أن يدافع عن قضيته الشخصية بخصوص سلوكه مدة إقامته في صقلية . ولا يتخلى عن نشاطه الفكري ، فيندفع وراء التعليم ، ويكتب مؤلفاته الأخيرة ، التيماوس ، الكريتياس ، والشرائع . كما لم يهمل ، من ناحية أخرى ، الاهتمام السياسي : سيكون بطيبة خاطر مرشد الأمراء الأجانب الذين يطلبون منه النصح ، ويؤثر تأثيراً عميقاً على رجال مثل ليكورغ في محاولته لإعادة تنظيم مالية وجيوش أثينا ، ولإعادة

تنظيم الشباب... كان ينهي آخر كتاب له ، الشرائع ، عندما فاجأه الموت ، في عمر الثمانين أو الواحدة والثمانين ، في ٣٤٧. دفن بأبهة كبيرة في الأكاديمية ، حيث حل مكانه على رأسها نسيبه سبورزيب.

استولت الاسطورة حالاً على ذكراه . نقل إلينا ديوجين لايرس ، بين مسائل اخرى . هذا النقش على قبره :

الأرض تخفي في جوفها جسم افلاطون ،
أما نفسه فهي عند الخالدين السعداء ،
نفس ابن اريستون ، الذي تكرمه البلاد البعيدة ذاتها
وتحترمه كإله.

الفلسفة

لا جدوى من الاصرار على اهمية نتاج افلاطون وعلى التأثير الذي مازال يمارسه. يوافق كثيرون، وبدون تردد، على تصريح شيشرون في جمهوريته (كتاب ١١، فصل ١١) حيث يدعو افلاطون «أكبر مؤلف اغريقي، لا يجاوزه أحد». بعضهم ذهب حتى إلى الشعور كما يلاحظه م. ب. م. شوهل (نتاج افلاطون، ص ٥٠) بحقه على الكتابة: «ان باقي الفلاسفة ما عملوا سوى وضع حواش في اسفل الصفحات من مؤلفاته».

مع ذلك، يهمنا، قبل المباشرة بدرسه، ان نقتنع بوجود الصعوبات التي يجب ان نجابهها، ونتغلب عليها. تعود الصعوبات أولاً إلى طبيعة الفلسفة ذاتها، ولا أحد، لربما في كل الازمنة، اوضحها بدقة اكثر من افلاطون. الفلسفة لا تدرس ولا تعلم بمجرد قراءة مؤلف، مهما كان رصيناً، فان هذا المؤلف لا يعبر الا بشكل غير كامل وغير امين عن فكرة المؤلف، ولن تستطيع، خصوصاً

البحث عن الحقيقة، أن تحل مكان التأمل الشخصي، المزاوا
الممتدة طيلة حياة كاملة (الرسالة السابعة، خاصة ٣٤١) والحال نّاه
ان هذا الجهد الشخصي الذي لا يستعاض بشيء عنه يفترض قبلاً، ة
وان تجرأنا على القول، دستورياً، تحرراً، هو قطع العلاقة مع
التفكير العام، وتنقية الفكر تجاه المصالح الطبيعية والعادات المكتسبة
في حياة عملية (الجمهورية، الكتاب السابع).

إذا قرأنا نتاج افلاطون مهملين هذه الشروط، نتعرض إلى
أن لا نري فيها سوى تعابير جميلة وبراهين ساحرة برهافتها الجدلية–
حتى ولو أتعبنا بعض الاحيان– وافكار مثيرة للوحي يصعب أن نرى
اتصالاً فيما بينها ؛– نظام أو أنظمة متتالية مرتبة ترتيباً جيداً، انما
بدون ان ندرك الزخم المولّد المنطلق من دينامِيكية تفكير المؤلف.

يضاف إلى ذلك بعض الصعوبات الخاصة بفكرة افلاطون
ذاتها وبذهنه. كما هو الحال بالنسبة إلى كل مؤلفي العصور
القديمة، يجب قبل كل أن نتآلف مع موقف مختلف جذرياً عن
موقفنا تجاه المشاكل الاساسية لطبيعة الكون، لعلاقاته مع الانسان
ولمعنى الوجود. يجب فيما بعد تقبل افلاطون– وهذا ما رفض
بعضهم فعله– في مختلف اتجاهاته وقبول وحدتها الحية: عقلانية
مهتمة بالوضوح المنطقي، والترتيب والانسجام في الافكار، وهذا
ما اطلق عليه بحق، استنادا إلى معارضة نيتشيّة شهيرة، اسم
«أبولينيسم» (انظر شوهل، مؤلف مذكور، ص ١٩ وتابع ...)

صوفية تهمة إلى كمال مثالي مدفوعة إلى التحرر من الواقع الفعلي في البحث عن نشوة الحماسة ، وهذا ما يسمى «ديويسيم» ' ذوق مرهف جداً للحياة التاملية وفي الوقت ذاته عشق العمل .

يجب اخيراً موالفة فكرة متطلبة ، مهتمة بدون انقطاع في العودة إلى ذاتها لتختبر ذاتها وتتعمق متجاوزة ذاتها– مهتمة بإنشاء تآلف بين مختلف وجوه الواقع دون نبذ اي واحد منها– غير راضية عن ذاتها ما دامت لم تتوصل إلى المشاهدة الكلية المستحيلة للعالم وللوجود .

ومن الضروري ايضاً القول بأنه يجدر بنا أن لا نكون ضحايا ظاهر نظامي محتّم سوف يأخذه التقديم الموجز لتآلف منفتح ، سَنلخصَه في الاشارة إلى المبادئ المميّزة التي تحييه وتوجهه .

١ – المشكلة الافلاطونية :

ان دراسة حياة افلاطون جعلتنا نألف ما يوليه من مكانة أولية للاعتبارات والنيات السياسية ، كما ان الدراسة ، حتى السريعة ، لنتاجه سوف تقنعنا من ذلك ، وهذا اثبات لم يعارضه احد . والحق يقال لا شيء جديد في كل هذا : من زمان بعيد ، تصور الاغريقيون فكرة الفيلسوف المشترع ورئيس الدولة كان الفيتاغورين

يقدمون انفسهم بطيبة خاطر كمصلحين سياسيين ، سواء عنينا ، بين من عنيناهم ، فيتاغوراس ذاته ، استيتاس دو تارانت أو تيماوس دولوكرس ، كان هيراقليطس قد حاول ، بدون نجاح ، أن يفرض على افسس حكما أرستقراطياً ، كان برميند يعتبر كمشترع لا يلي ... وكان افلاطون ، علاوة على ذلك ، مدفوعاً إلى هذا الامر باصله العائلي والتربية التي تلقاها . نعرف ايضاً المكانة التي حظيت بها اهتمامات من هذا الشكل في فكر الشباب من الدائرة السقراطية وبخاصة بسبب التضعضع الذي حل بالنظام التقليدي لأثينا اذ ذاك . نتقبل بسهولة ، على ضوء ما تقدم ، ما يشير اليه مطلع الرسالة السابعة حول العزم الثابت لافلاطون الشاب في «أن يدخل حالاً إلى المجال السياسي» «ماان يصبح» سيد أعماله» ولكن الحكم على سقراط دفعه إلى طرح المشكلة حول كل شيء : هذا الانسان العجيب . الذي كان يتساوى مع العدالة في اقواله ، وفي شجاعة مواقفة النموذجية ، اضطر إلى الدفاع عن نفسه ضد طغيان المستبدين قبل أن يعدم بردة فعل ديمقراطية ، ولكنه كان قد اظهر بمناسبة دعواه ، ان القضاة عاجزون عن إدراك كلامه ، المطبوع بالحكمة الاكثر اصالة . استخرج أفلاطون بسرعة النتيجة من ذلك : ان الفيلسوف ، الذي يجب ان يحكم ، هو عاجز في اطار الدولة القائمة ، لأن الدولة ذاتها هي ظالمة . يجب إذن قبل كل ان نصلح الدولة لنجعلها عادلة ، مطابقة للحكمة اي للعقل المستقيم . ويجب في انتظار هذا

الاصلاح الضروري للمؤسسات ، ولجعله ممكناً ، ان نعنى بتربية الذين ، متى آن الاوان ، يجب ان يسيّروا أعمال الدولة . ان نجاح هذه المبادرة السياسية جوهرياً يقتضي اذن انعطاف الفلسفة مرتبطة ، ان أمكن القول جوهرياً ، مع التربية : هكذا يجد افلاطون نفسه محملاً برسالة مزدوجة رسالة الفيلسوف ورسالة رئيس مدرسة . فنتاجه المكتوب ، الذي وصل الينا ، لا ينفصل عن دوره كمؤسس ومدير للاكاديمية .

والحال ، منذ خمسين سنة ، كان الطموح في توجيه الفلسفة في اتجاه سياسي والدأبُ على اعداد الشبيبة للوظيفة السياسية ، الشغل الشاغل ، في اثينا ، للسفسطائيين . فتأثيرهم كبير جداً ، حتى على سقراط وعلى افلاطون ، اقله في المنطلق ، وسوف يحتل أكثر السفسطائيين وجاهة ، بروتاغوراس ، تراسيماك ، كريتياس ، ايبياس ، غورجياس ، – ادوارا في الحوارات . كمايبدو ، لاول نظرة ، وتعريفهم للفلسفة كمجموعة العلوم الليبرالية المؤهلة لحياة فضلى ، سواء للفرد أم للجماعة ، مفهوماً مقبولاً للحكمة . وكما سيقول مينون ، تلميذ غورجياس ، يظهر تفوّق الفضيلة في الادارة الجيدة «لشؤون المدينة» ، وفي تأمين الخير لاصدقائها ، والشر لاعدائها ، ودرء الشر عن الذات ، (منيون ، ٧١٩) . يرتبط كل شيء بالمعنى المعطي للتعبير «إدارة جيدة» ، إذ يدّعي السفسطائيون بأنه لا توجد شرائع عامة ومطلقة تخدم كمرجع عام نهائي . الخير

إلى الحاجات والمصالح الإنسانية ، وبالتالي عرضي ومتبدل ؛ والإنسان ، كان يقول بروتاغوراس ، هو مقياس كل الأشياء ، ويعود إليه في كل ظرف ، تحديد ما يلائمه ، وتكوين حقيقته وخيره . ويصبح أخيراً ، مقياس العمل الوحيد الفائدة ، أو النجاح أو التوفيق . أكيداً ، يعتبر بروتاغوراس ان كل إنسان يملك الموهبة الطبيعية ، للاشتراك في حكم المدينة (ومن ثم تجد الديمقراطية تبريراً) (بروتاغوراس ، ٣١٩ - ٣٢٤) ، ويرتئي فوق ذلك أنه ، طبيعياً ، توجد هذه الموهبة عند البعض بقدر أكبر مما هي عليه عند الآخرين (بروتاغوارس ٣٢٨) ، وهذا ما يوليهم الحق ، القائم على طبيعة الأشياء ، في السيادة على الآخرين ، وفي الانصراف ، مكان الآخرين وباسمهم ، إلى تحديد مفاهيم الحقيقة والعدالة المنظِّمة للأفعال . نصل هكذا ، في الواقع ، إلى الفردية وإلى نتيجتها المنطقية ، الفسق ، الذي سيعلمه ، مثلاً ، تراسيماك (الجمهورية ، ٣٣٨) وكلليكليس (غورجياس ، ٤٨٢ وما يتبع) : ان الشريعة موضوعة لتحمي الضعفاء ، حسب الطبيعة وبالعكس يجب أن يتفوق الأقوى ، الذي هو في الوقت ذاته الأفضل المتصف بالذكاء ، والشجاعة ، وبالمزاج الأرستقراطي . ليست العدالة إذن سوى مصلحة الأقوى ، وتتضح هكذا معالم نظرية منفعية ، متنبئة بالنجاح الاجتماعي والفردي معاً ، لأن الأفضل يحكم لصالحه الأكبر ولصالح الجميع ، لأن الطبيعة اقامته مشترعاً بدون اللجوء

إلى قواعد .. والحال ، تسود الخطابة في أثينا ، في القرن الخامس ذاك ، من يلمع نجمه في المجتمعات ينتزع الحكم بسهولة. فالسفسطائية ستتحول أيضاً إلى بلاغة ، إلى فن بناء الخطابات الفصحية انطلاقاً من «الاهتمامات العامة» ، إلى تقنية استخدام الوسائل القادرة أن تقنع وأن تفهم ، إلى انضباط يؤدي إلى الانتصار في النقاش وفي مجابهة القضايا ، في المجادلة أو «الانتيلوجي». وما يحسب له حساب ليست القيمة الداخلية لما يقال ، بل الانتصار الذي تنتزعه طريقة قوله ، المهارة في الدفاع عنه . وهكذا الاهتمام بالحقيقية يترك الساحة لثقافة قائمة على الآراء فقط ، كما ان السعي إلى مواصلة «علم الكيان» يترك الساحة لميل التلاعب بالمظاهر القادرة على سحر المحاور .

على مايدو ، بعد سقراط ، وعلى خطاه ، سيقف افلاطون خصماً لدودا ونشيطاً في وجه السفسطائيين ، الذين يرى فيهم «حيوانه الأسود» حسب للفظة المعبرة لـ «كوييري» . وتظهر هذه المجابهة المنظمة القصد الاساسي في فلسفة السفسطائي ، بتصوره للطبيعة ولغائية الفن الخطابي ، انه رجل الوهم والكذب ، لأنه يستخدم الكلام ، للسيطرة على الاخرين ، بينما نعرف ان لا قيمة للكلام ولا معنى له الا اذاعبرعن الحقيقة ، ونقل جوهر الواقع . (كراتيل) . ويتحوّل الجدل ، النقاش المستخدم لفن الكلام إلى مجابهة بين الناس ، بينما يجب ، بالعكس ، السعي إلى توفيق الاذهان الذي يرتكز عليه

البحث عن الحقيقة ، اخلاقياًوسياسياً نصل هكذا إلى نوع من الانقلاب في السلوك الانساني : فالاندفاع وراء النجاح لذاته يولّد انفلات الانانيات والاهواء ، والخصومات التي تهيئ الساحة للاستبداد ، كما ان الاقرار بحقوق الافضل ، اي الاقوى ، والاكثر موهبة طبيعياً ، فيضفي ظاهر الشرعية على ذاك الطغيان . هذا لأن العالم ، ينقلب في صميمه : فالقول بان الانسان هو مقياس كل الأشياء انما هو حجة مزعومة لتنظيم الامور وفقاً لهوى المصالح الانانية ، المؤدية إلى الفوضى ، بدل ان تكون بثباتها تنظيم السلوك استنادا الى نظام الواقع . سوف يذهب افلاطون إلى الاعلان بان بروتاغوراس ساعة تلفظ بتعبيره الشهير تكلّم «للسوقة»، وينتقده بسخرية لأنه لم يذهب إلى ابعد «بالمعبثية» المتكبرة ليقول بأن مقياس كل الأشياء هو الخنزير، أو القرد أو أي حيوان آخر أكثر غرابة أيضاً. ويضيف أفلاطون «بينما كنا معجبين به كإله لحكمته ، لم يكن يتفوق بذكائه ، على أي إنسان ، بل على بلعوط ضفدعة» (تيتات ، ١٦١). يجدر من ناحية أخرى الإضافة بأن موقف السفسطائيين يسهم في إظهار وجهة النظر العامة ، وجهة نظر الإنسان الذي تسيطر عليه أمياله الطبيعية. وهذا يفسر نجاحه عند الأكثرية ، وبخاصة عند الشباب ، الذين تستهويهم الشهوات العنيفة. ألا يوجد مسوّغ إضافي للصراع ضد هذا الموقف ودك أساساته.

ان موقف افلاطون أحدث انقلاباً ، إذ استعاد هكذا وجهة نظر تقليدية في الفكر الاغريقي . لا يمكن فصل الانسان عن العالم ،

وباولي حجة معارضته للعالم ، إنه مقيم في العالم ، الذي يشكل نظاماً– ان هذا النظام يظهر ، كما سنراه فيما بعد ، جوهر الوظيفة الـديميورجيـة بـالـذات. يجب على السلوك الانساني أن يتكـامـل ، كترتيب مع الترتيب العـام «للكوزموس» . ليست العـدالـة سوى مطابقـة الفعـل الانساني مـع طبيعتـه الفردية والجمـاعيـة أي مـع الترتيب الطبيعـي ، فتتحقـق هكذا على صعيدنا وفي عالمنا ، صورة الغائية التي تهيمن على انسجام الكل : بهذا المعنى ، استعادةً لفكرة من«التيات»(١٥١ وما يتبع) ، وسوف تؤكد «الشرائع»بانه يجب ان يكون الله مقياس كل الأشياء (٧١٦) . رائية في هذاالمرجع مبدأ الوحدة بين الناس . هكذا يعرّف عن عدالة ، واحدة ، شاملة ، ومطلقة : وحدها تسمح بنجاح حقيقي ،مساو للازدهارالانساني ، الذي هو كمال وسعادة معاً . ليس للفلسفة من موضوع ولا من وظيفة سوى تحديد هذا المقياس الالهي ؛ قبل ان تكون بحثاً عن قواعد العمل ، ستكون اولاً معرفة الكيان ، علم الكيان ، في جوهره الحميم ابعد من الظواهر ، التي ليست سوى تبديات زائلة ، عابرة ومطبوعة بالشخصية الفردية . وكل سياسة اصيلة يجب ان تجهد في تكييف المحيط الانساني على شكل الحقيقة اي مع بنية الكيان . لا تستطيع إذن أن تنفصل عن الفلسفة ، التي هي نظرية عامة عن الكيان ، تفكير كلي في جوهر الواقع ، جامع في وحدة لا تنفصل الالهي والكون والانسان . كل شيء يقوم على «العلم» ، وهذا ما يضمن المساواة العميقة بين

«الانتولوجيا والاكسيولوجيا» . علم الكيان وعلم القيم ، وبالتالي علم الاخلاق والسياسة . يجب ايضاً أن يكون رجل الحكم الحارس أو الحاكم فيلسوفاً . يجب ان تكون التربية التي ينالها الرجل المعد للحكم تربية فكرية وروحية معاً قادرة ان تجعله فيلسوفاً . هذه هي الأفكار المدروسة في مؤلفات افلاطون «السياسية»: الجمهورية ، السياسي والشرائع .– إنها افكار معادة غالباً في نصوص مبعثرة في الحوارات والرسائل . تكفّ الفلسفة عن ان تكون إعداداً بسيطاً فحسب ، تهيئة في سبيل ممارسة الحكم ، كما ظن افلاطون قبلاً ، وتصير كلّيّة المعرفة المطلوبة من رجل الدولة والتي يجب عليه ان ينميهابلا انقطاع .

ان الانكباب على الفلسفة ، هو اذن الانصراف إلى الاهتمام الوحيد الذي له شأنه ، وتعليم الفلسفة ، هو اذن الاندفاع وراء المهمة الانسانية الاسمى . انما كيف تصوّر برنامج الوجود هذا ؟اي منهج يستخدم ؟– انطلاقاً من التحقق ان الفكر ، المكبل في بادئ الامر بالرغبات والحاجات الجسمية ، لايشعر بأي تذوق للبحث عن الحقيقة ، يعرض افلاطون اللجوء إلى بلاغة فلسفية مكونة من مرافعات ، تقنع باللجوء إلى مسوغات وتحريضات تستخدم التعليل المنطقي . هذا هو مثلاً ، معنى القسم الاول من الفيدون ، حيث يستغل سقراط شهرته الشخصية واشعاع سلوكه وصفاءه ، ليوحي لتلاميذه ، بنوع من السحر ، بخلود النفس ، كشيء ممكن وبخاصة

مرتجى. لنفهم جيداً انه، عكس مناهج السفسطائية، ليس الموضوع فرض قناعات على اذهان نريد اقتناصها، تقييدها، بل اعداد ارواح كفوءة، وحملها على البحث الحر، بدون عنف، عن الحقيقة، التي يقدرون على الوصول اليها عندما يسعون اليها بصدق. ولايعني هذا العمل، من ناحية أخرى زعماً بأن اكتساب الحقيقة سيحصل حالاً؛ بل يجب بذل جهد طويل ومضن لتأهيل الفكر لذلك، بتنقيته من مزاعمه، ومن العادات القبيحة والخانقة المكتسبة في الحياة العامة. يملك الانسان عيناً تسمح بالنظر، إنما لا يستطيع التوصل إلى ذلك إلا إذا كان نظره، وبالتالي كل جسمه، موجهين بطريقة لائقة، كذلك يملك الإنسان ذكاء، وهو العقل الذي يتيح إدراك الحقيقة، أي رؤية الكيان، إنما يجب أيضاً أن يتوجه هذا الذكاء بطريقة لائقة. فيقتضي تبديلاً في التوجيه، ليس للفكر فحسب بل للنفس كلها: نذهب صوب الحقيقة «مع النفس كلها» (الجمهورية ٥١٨). ان التقنية الضرورية تفترض إذن «ارتداداً.» هذا ما سيكون، بخاصة دور «السخرية»لسقراطية الشهيرة، الحاضرة في الحوارات الأفلاطونية، بإكثار الأسئلة والصعوبات حول إثبات أول. تجبر السخرية على وعي حماقة التطمينات العامة، وعلى اكتشاف حدود المعرفة التي نعتقد امتلاكها: يشعر لاشيس بعدم كفاية مفهومه للشجاعة، كما يشعر أوتيفرون بهزالة تصوّره للتقوى... ينتج بكل تأكيد ارتباك

كبير، سوف يقارنه مينون بالشلل الذي تنتجه الرعّادة في فريستها (مينون ٨٠) ويقرّبه سقراط، بطريقة مماثلة من آلام الولادة (تيتات، ١٤٩ – ١٥١). إنما من الضروري إسعاف الإنسان في هذا الجهد، وتظهر منفعة هذا الارتباك، لأنه علامة ذهن انفتق من ماصيه، وانطلق بكل استعداد في طريق المعرفة. وكيف يبلغ إلى هذه المعرفة؟ بنظر أفلاطون، وكذلك سقراط، ليس العلم اكتساباً ناتجاً عن تعليم يدخله من الخارج إلى ذهن يكتفي بتقبله مذعناً؛ بل ان النفس تحمل، منذ تكوينها، الحقيقة في ذاتها، على غفلة منها. إنها حبلى بها. أما الوصول إلى الحق فهو وعي ما نحمله في ذواتنا، وبمعنى آخر، إخراجه من ذواتنا أو إبرازه في وضح النهار بواسطة نشاط صعب يمكن مقارنته بالولادة (تيتات ١٤٩α – ١٥١d). وتلك هي مهمة المعلم: التلقين، بل التوجيه بطريقة لائقة، الإرشاد، الدعم، التشجيع، تقويم الذهن لربما في اندفاعه صوب الحقيقة التي يرغب فيها، يشعر بها، يستشفها، يكتشفها تدريجياً.

هكذا يتجلّى معنى الحوار. بدون شك، ان الفكر هو دائما وجوهرياً حوار، انه مسعى ذهن يتاقش مع ذاته، حتى في العزلة (تيتات، ١٨٩) وهذا ما يدل جيداًإلى أي مدى يرتبط الفكر بالكلام. انما المقصود هنا هو الحوار بالمعنى الحصري، المتبع بين المعلّم والتلاميذ، اي النطق، الذي يوضح، يدقق ويثبت مبادرة

الذهن الفردي ، وهي مبادرة يعجز عنها كثيرون وبخاصة الشباب . ان هذا التصرف ، الذي يتيح للمعلم بان يساعد التلميذ ، ويرشده ويجبره على التعمق ، ويصحح مسلكه متى اقتضى الامر ، يعرّف عن جوهر «المايوتيك» . (تيتات ١٥٠ ن) .احتل الحوار بدون شك مكاناً رئيسياً في التعليم الاكاديمي ، وهو يشغل القسم الأكبر من أعمال افلاطون التي وصلت الينا . باستثناء دفاع سقراط والرسائل ، بطبيعة الحال ، كلها مقدمة في حوارات ؛ يحدث ، هنا وهنالك ان مؤلفها يلجأ ، لتسهيل الامور ، إلى البسط المتتابع (في تيماوس ، كريتياس ، الشرائع) انما في كل مكان آخر يتدخل الحوار ، مع سقراط كمحاور اول ، الا في «البرمنيد» و «السفسطائي» ، «والسياسي» ، حيث يلعب دوراً ثانوياً ، وفي الشرائع حيث لا يظهر ابداً .

ان بنية الحوارات معقدة ، اكثر مما تبدو عليه في بادئ الامر (غولد شميدت :حوارات افلاطون) ولا يمكن ان تعطي عنها الآن ، هنا ، دراسة دقيقة . سوف نكتفي بان نبين فيها الخيط القائد اذا ما تحرر الحوارمن جهازه الدراماتيكي– وغالباً الهزلي– الذي يعطيه الحياة ، نجده يستخدم ثلاث طرق : من جهة ، التحقق من التناقضات الملازمة لمعطيات الحواس ولأحكام الرأي ، وهذا التحقق يولد فكرة تجاوز قادر على إعطاء رؤية وحدة (اوتيغرون ، ايبياس الكبير ، مثلاً) ؛ من جهة أخرى ، امتحان

الاجوبة المقدمة عن مسألة معطاة لاظار عدم انسجامها مع الافتراضات الموضوعة عند نقطة الانطلاق (مثلا ، في القسم الاول من مينون) ، لنوضح من ناحية اخرى ان هذه الطريقة تساوي عند « افلاطون » « الجدلية » او « النقاش » (مينون ، ٧٥) . اخيراً ، بعد اللجوء إلى هاتين الطريقتين - أو إلى واحدة منهما - وهي سلبية تهدف الى تحرير الروح من المعارف المغلوطة ، دعوة إلى الطريقة الإيجابية ، التي تقوم بالعودة ، لحل الصعوبة ، إلى التعريف الذي هو وضع « للماهر » « للجوهر » . نجد انفسنا اذن دائماً امام حركتين متكاملتين : الاولى تثير الصعوبة ، المشكلة وتحرر الذهن ، اذ تبعث فيه الرغبة في المعرفة ؛ الثانية ، تتجه صوب المعرفة بالمعنى الحصري . يجب ايضاً ان نضيف إلى ذلك بان الحوارات الاولى هي جوهرياً اثارة مشاكل ، تنحصر في الحركة الاولى ، في اظهار الجهل وتنظّف الطريق امام البحث المستقبلي : هكذا هو الحال في الاوتيفرون ، في اللاشيس ؛ اما المينون فلا يتوصل سوى الى تعريف مؤقت لموضوعه ، الفضيلة ، لأنها مقدمة فيه ، في نهاية الحوار ، لا كمعرفة أصيلة بالمعنى الحصري ، بل « كنعمة الهية » . في حوارات النضج فقط سنشاهد بذل جهد كلّي لحل المشكلة (فيدون ، مثلاً) .

لا بد من ملاحظة أخيرة لقارئ حوارات افلاطون . إنها موءلفات مكتوبة ، معدة لجمهور غريب عن الاكاديمية ، سعياً لنشر الافكار الافلاطونية . ولأنها كذلك ، فهي تقع عرضة للنقد

الذي يوجهه غالباً مؤلفها ضد« الشيء المكتوب »(فيدر ٢٧٤- ومايتبع بروتاغوراس ٣٢٩- رسائل ٣٤١) ان النص المكتوب هو وسيط بين المؤلف ومن يبغي ، من الاتصال به ، ان يبلغ الى الحقيقة ؛ يحمل اذن معه خطر الحيلولة دون الحوار ، اي الاتصال بين اشخاص احياء حاضرين لبعضهم ، الذي بدونه لا حقيقة ممكنة (انظر ، حول هذه النقطة ، استطرادات جان برون في فتوحات الانسان والفصل الانتولوجي) . تفرض قراءة نتاج افلاطون اذن بادئ ذي بدء ارادة الوصول إلى المؤلف عبر ما كتبه .

٢ - الكيان والمعرفة :

ان المعرفة العامة ، أو الرأي ، تقع على المستوى الحواس ، لا يمكنها إذن أن تطمح إلى كرامة العلم الحق ، العلم بالمعنى الحصري : ان المعطى الحسي هو في تبدل مستمر ، يختلف من موضوع إلى آخر شبيه به ، ومن لحظة إلى أخرى ؛ إنه مقسم وفق عروض متتالية معطاة لنا من الموضوع ذاته وهو خاضع للمصالح ولوجهات النظر الشخصية ، ينقصه الثبات ، الوحدة والموضوعية التي تكوّن العلم . (كراتيل ، ٣٨٦ و ٤٣٩ ؛ تيتات ، ١٥١ - ١٨٧) . يوجد هنا المبدأ الأساسي للنظرية الأفلاطونية في المعرفة : يتصف العلم بميزات مساوية لميزات الموضوع المتناول « العلم » ، وهو معرفة ثابتة وشاملة ، تقتضي موضوعاً يتحرر من تبدلات الصيرورة ومن الاختلافات

الفردية ، ذاك هو الجوهر، « الكيان » الذي يجب إدراكه بتجاوز المظهر، وإلا وقفنا في نسبية تنوع الآراء الشخصية ، وباستنتاج مباشر، في الفردية الخلقية والسياسية ، أي في الهوى وبعثرة المصالح والنزوات ، المؤدية حتى إلى العنف. هذا ما يسوّغ الحزم وحتى القساوة في الصراع الذي يخوضه أفلاطون ضد كل أشكال النسبية ، سواء عند السفسطائيين أم عند تلامذة هيرقليط... استطاع أن يعود إلى تصور بنية المطلق ؛ لم يطرح أبداً مشكلة قدرتنا على المعرفة التي تدرك المطلق ؛ لم يتساءل البتة ان كان بمقدور الفكر البشري الطموح إلى معرفة كهذه ، إنما ، كيف وبأية شروط يقدر على ذلك ، ويجيب بما يشبه فعل إيمان بقوة الذكاء القادر على تعريف جوهر كل شيء بمفرده. (الجمهورية ٥٣٤). هكذا يتكوّن التمييز الأساسي بين «معقول» ، موضوع مدرك بالعقل ، «وحسيّ» محصّل قادم إلى الذهن من الحواس ، بين كيان حقيقي ومظهر الكيان ، مهما كانت الاهتمامات في مختلف المجالات ، الجمالية ، والحسابية ، والتصوفية ، التي أوحت بهذا التصور. يبدأ سلوك المعرفة ، إنطلاقاً من هذا الواقع بانفصال ، « بانعتاق » من الحسي ، الذي سيصير « تنقية » للنفس والتي يقارنها أفلاطون « بحفلة إدخال » ، بكشف غيب. (فيدون ، ٨٢).

ان جوهر هذه النظرية في المعرفة مبسوط في مَثَل الكهف الشهير ، الذي يشغل القسم الأول من الكتاب السابع

للجمهورية (٥١٨- ٥١٤) والذي يجب تجنّب فصله عن نهاية الكتاب السادس (وبخاصةابتداءً من ٥٠٩). لنذكر اولاً النقاط الرئيسية لهذا النص المشهور. هنالك سجناء منذ طفولتهم. مكبلو الأقدام والأعناق في كهف، مقضي عليهم بالتطلع إلى حائط في عمق هذا المسكن «السفلي». خلفهم، طريق صاعدة تقود إلى خارج الكهف. في ذروة هذا الطريق ينتصب حائط، خلفه رجال، يشبهون عارضي الدمى، يقدمون كل أنواع الأشياء المصنوعة، من تماثيل بشر وتصاوير حيوانات حجرية وخشبية أو من أية مادة أخرى، هنالك نار، موضوعة، خلفهم، تضيء هذه الأشياء وترمي بظلالها على الحائط في عمق الكهف. يستطيع هؤلاء العارضون أن يتكلموا وأن يسكتوا ويسمع السجناء صدى أصواتهم. أما هؤلاء السجناء، الذين لا يرون سوى الظلال ولا يسمعون سوى صدى الأصوات، فيأخذون بها كأنها الواقع دون سواها. بعضهم يظهرون من جهة أخرى أكثر تيقظاً وأكثر لباقة من الآخرين لأنه بوسعهم أن يروا أحسن، وأن يتذكروا وأن يستبقوا الأمور، لمراقبتهم التعاقب المنتظم، فيكافأ تفوقهم بحصولهم على المراتب.... تفك أغلال هؤلاء السجناء إذ ذاك، ويرغمون على الدوران ثم يدفعون عنوة، على طول الطريق المتعرج، إلى خارج الكهف. وعند وصولهم إلى وضح النهار، ينبهرون أولاً بنور الشمس، لدرجة انهم لا يميزون بوضوح أي شيء؛ يجب عليهم أن يتكيّفوا بالتطلع تباعاً وتدريجياً

إلى ظلال الأشياء المضاءة بالشمس، ثم إلى صور تلك الأشياء في المياه، ثم إلى الأشياء ذاتها، وأخيراً إلى السماء والنجوم في الليل، قبل أن يصبحوا قادرين على توجيه بصرهم إلى الشمس. يفهمون إذ ذاك انهم أمام الحقائق الصحيحة، وان الشمس هي سبب كل شيء، سواء لما يشاهدونه ملياً الآن أم لما كانوا يرونه في الكهف، ويحكمون حكماً صوابياً في الآراء التي كانوا يملكونها سابقاً عن الناس وعن الأشياء. سوف يمتلئون من السعادة الكبيرة لأنهم بدّلوا وجودهم.

لنصل إلى تفسير هذا المثل، ويشير أفلاطون نفسه الى خطوطه الرئيسية. سنضع انفسنا، لوضوح اكثر، اولاً، على صعيد التطلع إلى طبيعة الكيان ثم على صعيد التطلع إلى طبيعة المعرفة. الفكرة الأولى هي فكرة التمييز بين عالمين: العالم الحسي أو المنظور، الذي يرمز إليه بالظلال المترامية في عمق الكهف والذي تسوده الشمس، التي هي معاً ينبوع المعرفة التي نملكها عن هذا العالم وسبب وجوده، إذ انها هي ذاتها غير مولودة (الجمهورية ٥٠٩) — عالم الصيرورة أي التتابع الزمني والجريان، التوالد والفساد، اللذين لا ينفصلان عند أفلاطون. العالم العقلي الذي يرمز إليه بالأشياء الحقيقية المدركة خارج الكهف، واقع حقيقي، لا يتبدل وخالد. في الفيدر (٢٤٧) ان تسامي العالم العقلي بالنسبة إلى العالم الحسي

سيؤول إلى تسميته : «المكان الذي هو فوق السماء» ان الوقائع التي تسكن هذا العالم العقلي تدعى ، «إيذي» ، ألفاظ مترادفة ، مترجمة تقليد بـ (Idées) أفكار ، مع ان بعض المترجمين المعاصرين يستعملون لفظة (Formes)أشكال ، (صور) . يمكننا ، على ما يبدو لنا ، ان نحافظ بفائدة أكبر على كلمة (Idees أفكار) شرط أن نلاحظ جيداً بأنها لا تدل إلى التصور كفعل الذهن الذي يعرف ، بل إلى محتواه الموضوعي ، الجوهر الموضوعي الذي يدركه التصور أو «الفكرة» . في نصوص أخرى ، لا يستخدم أفلاطون الألفاظ المشار إليها ، بل تعبيراً مساوياً : مثلاً – الجمال المطلق – الجمال ذاته . (الجمهورية ، ٤٧٦) ... – ما هي طبيعة الفكرة ؟ يجب أن نذكر ثلاث ميزات ، موافقة لمعاني اللفظة الاغريقية الثلاثة : الفكرة (Idée) هي أولاً شكل ، بنية ، وحدة في تآلف العلاقات التي تكوّن ثباتها عكس تموجات الأشياء الحسية – دائماً في مساواة مع ذاتها ومتصرفة بالشكل ذاته (فيدون ٧٨) في ذاتها وبذاتها ، منضمة إلى ذاتها أبدياً بوحدة الشكل (المأدبة ٢١١). وهكذا. أبعد من الأشياء الجميلة المتغيرة ، الفانية وغالباً الغامضة وغير المدركة ، يجب اثبات فكرة الجمال . جلية وأبدية في بنيتها . الفكرة هي فيما بعد نوع أو كيان«جامع » ،مبدأ توحيد الأشياء الحسية المتعددة ، المتشابهة والمختلفة معاً ، وهذا هو مثلاً الدور الذي يلعبه الجمال في ذاته ، بالنسبة إلى مجموعة الأشياء الجميلة المتحدة في ميزتها المشتركة ،

أبعد من تنوع مظاهرها وتناقضها بعض الأحيان فيما بينها. أخيراً، الفكرة هي «طبيعة» حقيقة قائمة، موهوبة ملء الوجود، كيان حقيقي وحده، لأنه ثابت وواحد. الفكرة هي إذن مبدأ، أساس الكيان ومبدأ كل علم حقيقي معاً: المعرفة هي إدراك الفكرة. تتخذ الفكرة وظيفة «أنتولوجية» ووظيفة «أبستيمولوجية» (علم المعرفة العلمية). عمّ يوجد فكرة؛ عن كل شيء: عن الكائنات الطبيعية كما عن الأشياء الصناعية، عن السرير مثلاً (الجمهورية، ٥٩٦) وحتى عن الأشياء الخسيسة الحقيرة (برمنيد ١٣٠). هنالك ملاحظتان لا بد منهما قبل ختام هذا الدرس عن المقابلة بين العالمين الحسي والعقلي. لا يجوز أولاً الافراط في التباين، بأفكار كل حقيقة للعالم الحسي: فلسفة أفلاطون هي فلسفة تكثر من الوسطاء، ولا تسلّم اطلاقاً بعدم الكيان في أي مكان كان. زد على ذلك، من ناحية أخرى، ان طريقة المعرفة المناسبة له، الإحساس، لها بعض القيمة في إدراك الكيان لأنها فعل الذهن، وليست الحواس سوى أعضاء له (تيتات، ١٨٤). وفوق ذلك لا يجوز وضع عالم آخر فوق العالم الحسي، مختلف جذرياً عنه وقائم بذاته. في الواقع، ان عالم العقل هو العالم، المدرك في معناه بنشاط التفكير، أو كما يقول جول لانيو، العالم الحسي المرئي بالذهن عبر ذاته، أي المضاء بالنور المعنوي (امثولات شهيرة ومقتطفات من الميتفيزيق، طبعة ١٩٥٠ ص ٢٥٠).

بعد ان حلّلنا طبيعة الافكار، لنوضح بنية العالم الذي تكوّنه.

إنها متصلة فيما بينها بعلاقات ، يكوّن درسها العلم . فوق ذلك ، انها متدرجة حسب شمولها المتزايد ، وبالتالي ، قيمتها الأنتولوجية المتزايدة ، اذ يعكس هذا التدرج موضوعياً تصنيفا للمفاهيم الموافقة له ، في ذروته ، تنتصب ثلاث افكار على العرش : الجمال ، الانسجام ، والحقيقة ، (فيليب ٦٥) . ولكن هذه ليست سوى ميزات ثلاث ،ثلاثة مظاهر لفكرة أسمى، تلك التي تسود وتعطي الكيان والمعنى لكل شيء ، فكرة الصلاح . هي التي ترمز اليها ، في المثل ، الشمس ، ينبوع الجوهر ، والوجود والمعرفة لكل الاشياء في العالم الواقعي . هذا المثل ، شرحه افلاطون في تعبير قوي ، اذ دعا الشمس «ابن» أو«وليد الصلاح»(الجمهورية ،٥٠٦) ، والحق يقال كما الشمس في العالم المرئي ، هكذا الصلاح يحتل مكاناً رفيعاً جداً ، لدرجة انه لا يمكن أن يقارن مع الافكار الاخرى ، سواء في طبيعتها ، ام في كرامتها . انه شيء يسمو كثيراً على الجوهر في العظمة وفي القدرة (الجمهورية ٥٠٩) . ان هذا التسامي على صعيد الكيان يجعل من الصلاح ، من جهة ، ينبوع الحقيقة في معرفة كل شيء ،كما يجعل نور الشمس الرؤية ممكنة (الجمهورية ٥٠٨) ، ومن جهة اخرى ، سبب كل شيء ، الجوهر والوجود . ليست الاسباب الطبيعية للتوالد والتبدل سوى« ظروف » ،اذ ان الأسباب الحقيقية المنتجة ،« هذا الذي به » ،هي الافكار ، ويحييها الصلاح (فيدون ، ٩٦– ١٠١) . الكون الافلاطوني هو اذن غاني بكل

عزم : كل ما يوجد وكل ما يفعل يخضع لمبدأ الأفضل . يسود الروح ، العقل ، على العالم . يبقى ان طبيعة الصلاح ، وهو كيان ابعد من الكائنات ، طرح مشكلة دقيقة بالنسبة إلى علاقاته مع الألوهية ، وسنعالجها فيما بعد .

إن كان هنالك فاصل يفرّق العالم الحسي عن العالم العقلي ، وان كان ثبات الثاني يجعله مناقضاً لصيرورة الاول ، إلى درجة نستطيع فيها ان نقول ان الميل إلى تأكيد الثنائية هو كبير عند افلاطون ، مع ذلك توجد بينهما صلات مكوّنة تربطهما بقوة . هنالك سعي إلى التآلف ، مهما كانت صعوبته ، يحدد علاقة الخضوع التي تربط المنظور باللامنظور ، وهو سبب وعلّة وجوده معاً . سوف يشار الى علاقة الخضوع هذه بلفظة مشاركة : الاشياء الجميلة ، العادلة ، أو الكبيرة توجد وهي كما هي ، لأنها«تشارك» الجمال في ذاته ، والعدالة في ذاتها أو الكبر في ذاته . هذا المفهوم المعقّد للمشاركة الذي لم يمل افلاطون من العودة إليه ، ليوضحه ويعمّقه ، يدور حول ثلاث أفكار مختلفة : أولاً المشاركة هي تقليد ، فالفكرة هي المثال : النموذج الابدي واللامتغير أو المثالي ، والشيء الحسي هو« نسخة »،مع الاضافة ، من ناحية اخرى ، بان هذه العلاقة هي اكثر من علاقة تشابه بسيطة اذ تقتضي«صدوراً ، انطلاقاً من » ، كما يشير اليه بروكلوس (الجمهورية .... ٥٠٧ برميند ... ١٢٩) : ثانياً ، المشاركة هي حضور الفكرة في الموضوع

الحسي ، الذي لا يكتفي بالنسخ ، بل له حصة في ، هذا «الحضور» يمكن تصوره اما كانتاج« ترتيب »؛« تنظيم»(كوزموس) في الموضوع الحسي بفعل النموذج الجوهري الذي يضع ذاته كقاعدة داخلية لهذا التنظيم (غورجياس ٤٩٧ و ٥٠٣) واما«كاتصال »من الفكرة مع الموضوع الحسي ، مثلاً الجمال في ذاته مع الشيء الجميل (فيدون ٩٩ – ١٠٠) . أخيراً ، لأن الصلاح هو السبب المنظِّم الاسمى ، سواء للمعقول ، ام لخضوع الحسّي تجاه المعقول ، يجب تصوّر المشاركة نوعاً من السببية أو من انتاج الكائنات ، يُدخل ، في الحسي ، ترتيباً وغائية (فيدون ، ١٠٠ نيمي وفليب ، آنفاً) .

لنتناول الآن المرحلة الثانية من تفسير مثل الكهف : ما هي طبيعة العلم وما هي اشكاله ، ان تفصيل هذا المثل مضاء بطريقة فريدة بالشرح المباشر ، لا الرمزي ، الذي اعطاه سابقاً افلاطون ، في الكتاب السادس (٥٠٩ – ٥١١) ، باللجوء إلى الطريقة التربوية للتلخيص . ان مواضيع العلم واشكال المعرفة الموافقة لها هي مفصلة على خط مستقيم . يقسم هذا الخط إلى جزأين الاول منهما مقسوم بدوره إلى اثنين : على الجزء الاول من القسمة الثانية تظهر الصور وهي ظلال وخيالات حاصلة على المساحات المعاكسة ، ويرتبط معها « الافتراض» الجزء الثاني من القسمة الثانية تمثله الكائنات الحية ، النباتات ، والاشياء المصنوعة من الانسان ، ويوافق هذا الجزء

«الإيمان »و«الاعتقاد»، لاعتبار الموضوع واقعياً ؛ القسم الاول من الخط ، في جزئيه ، يُمثل العالم الحسي والمعرفة التي تدركه أو الرأي . لنتوقف عند هذا القسم الاول . ظاهرٌ اولاً انه يُمثل العلم المزيف ، المرموز إليه بالمعرفة التي يملكها سجناء الكهف . نعرف انه يجب ان تنفك اغلال هؤلاء ، ويرغموا على ان يستديروا ويصعدوا في الطريق المتعرج الذي يقود إلى الخارج ، وهذا ما يرمز كما قلنا ، إلى الانعتاق الصعب من العادات السيئة التي تكوّن المعرفة العامة ، وهي« زوائد فطرية في الجسد » و (اثقال من رصاص) والى الارتباك الذي يشعر به من يقوم بهذا الانعتاق ، وإلى الارتداد الضروري للذهن الحسي ليتوجه صوب العقلي . يذكرنا المثل بانه عند وصول الناس إلى خارج الكهف ، إلى ضوء الشمس ، ينبهرون ؛ هذا الانبهار ، الذي هو في الوقت ذاته . اكتشاف وتعذّر رؤية ما يكتشفون ، يمثّل الاندهاش ، وهو لحظة حاسمة ، يجعل منها افلاطون بداية ومبدأ المعرفة الحقيقية : ايريس ، المرسلة من الالهة ، التي تنقل إلى الناس هبة العلم الفريدة ، هي (ابنة توماس) الذي يعني اسمه الاندهاش (تيتات ، ١٥٥) . نجد عند هيدغر الشرح التالي :« الاندهاش » هو «كباثوس » ، كانفعال ، بداية الفلسفة . فالكلمة الاغريقية « أرخي » ، يجب ان نفهمها في ملئ معناها .. تدل إلى ما يأخذ ، انطلاقاً منه ، كل شيء أمر مصدره ... الانفعال الاندهاشي لا يتوقف عند بدء الفلسفة فحسب .... الاندهاش

يحمل ويسود الفلسفة من طرف إلى آخر (ما هي الفلسفة؟ ترجمة اكسيلوس وبوفري ، ن . ر . ف . ص . ٤٢) . تعيدنا صورة الانبهار ، فوق ذلك ، إلى التصور المهم ، عند افلاطون ، للمعرفة المفهومة كظهور للكيان ، ككشف ممكن بفضل النور الذي يفيض من الصلاح والذي يبصره كل ذهن متجه اتجاهاً سوياً . ليست الحقيقة ، انطلاقاً من هذا الواقع ، سوى (تكشّف) «إزالة الحجاب» عن الكيان (الجمهورية ٥٠٨) ولا صفةً للحكم . نفكر هنا ايضاً بتحليلات هيدغر الجميلة ، حول الحقيقة ، «كأليثيا» (في جوهر الحقيقة) إنما مع هذا الفرق الجذري انه ، بنظر هيدغر، يخضع هذا «التكشّف» أصلاً «للحضور الكاشف» للدازين (Dasein) ، «للموجود» ، بينما بنظر أفلاطون ، ان الكيان يصنع ذاته ويعطي لذاته معنى .

لنصل إلى القسم الثاني من الخط ، وهو ترسيمة العالم الواقعي الذي يكتشفه الانسان الذي يألف النور ، عندما يتوقف ، جزئياً ، اندهاشه ، هذا القسم يمثل المواضيع العقلية والعلم الذي يدركها ، والذي يطلق عليه لفظة «العلم» اي العلم الحقيقي او العقلي . يمكن ان نميز فيه جزأين : الاول هو جذع «الكائنات العقلية الدنيا» وهي الكائنات الحسابية ، المزدوج والمفرد ، الرسوم ، الخ .. انها دنيا ، مع كونهامعقولة ومجرّدة من كل عنصر حسي ، لانها

موضوعة بدون تبرير لوضعها كما يحصل للافتراضات (الجمهورية ٥١٠) ؛ والمعرفة التي تناسبها تدعى « معرفة استدلالية » : تقوم بمسعى فكري ينطلق فيه الذهن من الكائنات الموضوعة في البدء ، ليستخرج النتائج ،وهذا ما يسمى برهنة (الجمهورية ٥١٠) باستطاعتنا الآن أن نحدد طبيعة ووظيفة العلوم الحسابية ، التي أولاها أفلاطون ، كما نعلم ، أهمية كبرى : انها تضم بلا منازع قسماً من المعقول (٥١٠) تكوّن ، من ثم ، المعرفة التي تسمح باكتساب عادات مناسبة للتفكير ، وتتقدم اذن «كبروبيدوتيك » ، «كمدخل » ، (الجمهورية ٥٣٦) ترمز اليها مختلف المراحل التي تؤمّن للسجين القديم التكيّف مع الحقيقة ، مع الواقع (٥٢١ — ٥٣١) . وبالتالي ، ما من فلسفة ممكنة لمن لم يمارس العلوم الحسابية . مع ذلك ، انها لا تعنى بالمعقول بالمعنى الحصري ، اي بالأفكار ، ليست الا « بدء النغم الذي يجب تعلمه » (٥٣١) ؛ تبقى بدون معنى خالص « انتولوجي » الجزء الأخير من النصف الثاني من الخط هو جزء « الكائنات المعقولة العليا » ، اي الافكار . ان مسعى المعرفة الذي يُوافقها والمسمّى تفكيراً ، يعود صعوداً من افتراض إلى افتراض ، وكل افتراض يخضع للاعلى وهو نتيجه له ، إلى اللحظة التي يدرك فيها التفكير، في هذه العودة ، « ما هو مبدأ كل شيء » ، اذ لم يعد هو ذاته افتراضياً ، (الجمهورية ٥١٠) ، من السهل ان نتعرف ، في

هذا اللاافتراضي ، إلى الصلاح الذي ، لكونه مطلقاً ، يخدم كـأساس لكـل المعقـولات. هـو الـذي ترمز إليـه الشمس ، الطرف الأخير في جهـد المعرفـة عنـد الإنسان الخـارج من الكهف. إن هـذا الارتقـاء الأخير للـذهـن المدرك المعقولات في ضوء الصلاح ، والذي يفضي الى رؤية حدسية ، هو ممكن بفضل « القدرة الجدلية » للعقل (الجمهورية ٥١١) ، كقدرة الذهاب ، بعودة انتقالية ، من الافتراض إلى المبدأ الذي يؤسسه . انها تكوّن الجدلية ، وهي منهج فريد للعلم . هذا المنهج ينقسم إلى فترتين متتابعتين ، ومتكاملتين : من جهة « الجدلية الصاعدة » التي تدرك الافكار وتعود صعوداً ، تدريجياً ، إلى الصلاح الذي هو ، بفرديته وتساميه المطلق ، اساس كل شيء (الجمهورية ٥١١) من جهة اخرى ، « الجدلية النازلة » التي تستخرج كنتائج للصلاح وفرة الافكار المتدرجة ، فيصير العالم الجدلي اذ ذاك نظير الجزّار الصالح القادر على تقطيع الجسم حسب تفصيلاته الطبيعية . (فيدر ٢٦٥ السياسي ، ٢٦٢ ، ٢٨٥ ؛ فيليب ، ١٦) .

ولكن هذه المعرفة ، القادرة على ضم الكيان وعلى ان تزدهر في علم اكيد ، ليست ممكنة الا لأن الذهن يتوجه صوب الكيان ، بعلاقة طبيعية معه . في الواقع ، ليس للذهن ان يخرج من ذاته

ليدرك واقعاً هو خارج عنه، هو غريب عنه، واقع كهذا يجعل من ناحية كل مشروع عالم غير قابل للشرح، إذ لا نستطيع ان نبحث الا ممّا نعرفه، نوعاً ما. (مينون، ٨٠)، بعودة إلى ذاته، بحوار أو جدل مع ذاته، يخرج الذهن، إلى وضح نهار العلم، الحقيقة الراقدة فيه والتي هي منسية فقط. ان العلم، هو اذن استذكار، كل تقدم في المعرفة هو «استذكار»، (مينون ٨١ فيدون ٧٢) لاجلاء ذلك، وبشكل أوسع لإجلاء واقع ما هو صيرورة، في جوهره وفي وجوده، يلجأ أفلاطون إلى الأسطورة... هنا نصل إلى المشكلة الأكثر نقاشاً في تفسير الأفلاطونية. لم يشأ العقلانيون أن يروا فيها إلا مقاطع شعرية لا أكثر ولا أقل، عارية من أي معنى فلسفي بالمعنى الحصري (مثلاً، برونشفيك في مراحل العقل، فصل (I) . ولكن المفسرين الأكثر ثقة يعتبرونها جزءاً متكاملاً مع الأفلاطونية، ويرون فيها جهداً لتقديم، وراء ما يمكن تعليله، ما هو مقابل للتصديق، افتراضي، أول نور داخل في القطاع المظلم (روبان)، مبادرة «أقله للإيحاء بما لا يعبّر عنه» (شوهل) أو يرون فيها وسيلة لإيضاح الصيرورة التي لا يمكن أن تكون موضوع علم، بالأبدي، الذي هو موضوع علم. سنعود إلى بعض الأساطير المتعلقة بواقع العالم «الكوزموس»، ككون منظّم، أما الآن، لننحصر في تذكير مختصر للأساطير المتعلقة بطبيعة النفس ومصيرها (فيدر ٢٤٦ – ٢٤٩ مثلاً). تعلمنا ان النفس

نعمت بوجود سابق لحياتها الأرضية شاهدت فيه ملياً الحقائق العقلية، وإنها سقطت على الأرض للتجسد، وفي تلك اللحظة نسيت كل شيء. (أسطورة إير في الجمهورية الكتاب العاشر، انطلاقاً من ٦١٤) وهذا ما يبرّر ويفسّر الاستذكار. لنضف بأن اللجوء إلى الأسطورة يرتدي قيمة «سحر»، يسوّغ الوعظ الذي يدعم، ويشجع ويحث النفس في بحثها عن «الخلاص بالحقيقة».

هذه النظرية التي تجعل النفس وسيطاً بين المعقول والعالم الحسي والتي تربط النفس بالمعقول، يعبّر عنها وتزدهر في التصور الشهير لطبيعة الحب ووظيفته. لحقت النفس، في حياتها السابقة، بالالهة في تطوافها وشاهدت ملياً الافكار. وفي لحظة ولادتها، سقطت إلى الارض ونسيت. ولكنها تحفظ في اعماقها، الحنين إلى المعقول، حنين يربطها بالجمال، من حيث هو «بهو الصلاح» لأنه بين النظام والانسجام الذي يدخله الصلاح إلى مخلوقاته (فيليب ٦٤٢) ان الرغبة في الجمال، التي هي رغبة في الصلاح وبالتالي رغبة في الكيان، تتبدى، بشكل ارتعاش وبشكل اندفاع، كلما عكس موضوع حسي شعاعاً من الجمال الابدي (فيذر ... ٢٤٩). ولنلاحظ، انه لا يمكن ان يحصل هذا الارتعاش الا باستذكار الجمال في ذاته، المشاهد آنفا وجهاً لوجه. هكذا هو الحب، الذي تحدّد المأدبة (٢٠١) طبيعته ودوره في الخطاب

الذي ينسبه سقراط إلى كاهنة « متتيني ، ديوتيم ». فالاسطورة تولّد « ايروس » من لقاء« بوروس وبينيا » ، لقاء ارادته هذه ، على هامش الوليمة التي جمعت الالهة بمناسبة ولادة افروديت . من هذا الظرف ، يأخذ الحب تعلقه بالجمال ، من والديه ، يتقبل ثنائية طبيعته ، كوالدته « بينيا » فقر ، يشعر بالحاجة ، يعاني نقصه في الكيان ؛ كوالده ، بوروس ، شجاع ، يشعر بعزم وبمبادرة سوف يجد ، في الوعي القوى لما ينقصه ، حافزاً ينتهره في فتوحاته . ان ولادته تجعل منه ايضا وسيطاً بين الالوهة والمائتين. « شيطانا » ، مرة يثير الرغبة في الكمال ، وهو ملء الكيان وسعادة معا ، في الولادة وبها . هذه الرغبة هي رغبة في الخلود ، اذ ان الايلاد هو « للمائت شيء لا يموت وخالد » (٢٠٧) ولا يمكن ان يتم الا في الجمال ، يحصل هذا « الايلاد » في مجالات مختلفة ، لا تتساوى قيمة : ولادة الاجسام ، وولادة النفوس . ان الرغبة في ان يصبح الانسان غير مائت باتحاده مع ما يملأ نقصه ، هي التي تخلق اضطراب الحب وتجعل منه جنوناً (المأدبة ، ٢١٢ — ٢٠٩ ؛ فيدر ... ٢٤٩) . بكل تأكيد ، يجب ان ينقّى هذا الجنون اولاً ، ان يتحرّر من رباطه الطبيعي مع الشبق العنيف ، الذي ينهك في البحث عن اللذة الصرف ؛ يجب فيما بعد ان يلقي تدريبا ، يتيح له النزوع الى امتلاك موضوع يتعالى تدريجياً : من جمال الاجسام سوف ينتقل إلى جمال النفوس ، اي بالتتالي جمال الافعال ،

والعواطف والمعارف ، قبل التوصل أخيراًإلى مشاهدة الجمال في ذاته أو المطلق . سوف تتصل النفس بالمعقول ، وسوف تجد من جديد ، ونستعير الكلام الاسطوري في « فيدر » ، جناحيها المنكسرين في لحظة سقوطها في الجسم ، بواسطة « ارتداد » وصعود في مراحل ، يذكّر بلحظات ـ المسيرة الجدلية المرسومة في الجمهورية . هكذا يتجلّى الحب كطريقة أصيلة للمعرفة ، لا تضاف إلى الطريقة العقلية الصرف ، بل تلهمها وتدعمها في اندفاعها وفي جهودها .

يبقى ان نتكلم باختصار عن اعادة النظر والتعمق في المفاهيم التي مارسها افلاطون في حواراته المسماة « ميتفيزقية » ، وبخاصة في « البرمنيد » . و « السفسطائي » ، و « الفيليب » . ان حجم هذه الدراسة السريعة لا يسمح بأن نجري حولها تحليلاً أكثر تفصيلاً وأكثر دقة . ان المشكلة المعالجة تبقى المشكلة المركزية ، أي المشاركة مرئية من زاوية مشاركة المثل فيما بينها إنها مشكلة رئيسية تخضع لها مشكلة بنية المعقول والمشكلة المرتبطة بها عن القيمة الانتولوجية ، للجدلية ، التي تتم بوضع علاقات بين الأفكار . - يصدّ البرمنيد ، في جدلية دقيقة ، على الصعوبة القصوى في التوفيق بين الوحدة ، المطلوبة لإتمام العلم وكثرة المثل والأشياء الحسية . السفسطائي يدرس تناقش « الكيان » و « عدم الكيان » « فالكيان » هو ما يجعل كائناً معطى هو ذاته ، و « عدم الكيان » ما يضعه مختلفاً عن باقي الكائنات

(٢٥٦ – ٢٥٧). هكذا يصبح كل كائن مركباً من «الذات» و«الغير»، من كيان وعدم كيان. بالتالي لا يمكن التعريف عنه إلا بعلاقته مع الآخرين، إنه جوهرياً علاقة (٢٥٨). الفيليب سوف يجعل من المثال «مزيجاً» أو «مزجاً». في الواقع، كل شيء في الكون، عقلي وحسي، مكوّن من عنصرين، اللامتناهي أو اللامحدّد الذي هو كثرة؛ والمتناهي أو المحدّد، الذي هو مبدأ وحده؛ ان «المزيج»، الذي يضع الكائن، هو اتحاد الاثنين، تحديد اللامحدّد توحيد الكثرة، بفعل مسبّب هذا المزيج، وإذ انه عقل، يدخل فيه هذا المسبب الترتيب والقياس، التناسب، ولأنه هكذا يريد أفلاطون أن يصل إلى التآلف، بدون أن يضحي باختلاف الكائنات وبدون أن ينكر تلك الوحدة التي، بدونها، لا عقلنة إطلاقاً.

٣ – الله، الكون، والانسان:

لا شك في انه من الصعب التكلم، كما يلاحظ غلد شميدت في مؤلفه عن «دين افلاطون»، عن «لا هوت افلاطوني»: ان اثباتات وجود الله ودوره في العالم موضوعة «كمقتضيات» تؤسس تفسيرات وتبريرات، دون ادخال جهد نابع عن الحاجة إلى البرهنة العقلية لفحوى تلك المقتضيات، كما يمكن ان نتحققه عند

الفلاسفة اللاحقين. مع ذلك، رغم استحالة صياغتها وتنوع التفسيرات التي أعطاها عنها، فان التصور الذي يحمله افلاطون عن الالوهة يحتلّ مكاناً مهماً في اتمام تفكيره: صحيح أنه، كما يقول ديس تتقدم فلسفته «كنقل»، كعقلنة للتقاليد الدينية الاغريقية، إنما، في الوقت ذاته، حسب التعبير الممتاز للأستاذ بول ريكور، ان الفلسفة «تعاد تعبئتها من المكرّس» «العقل والانتولوجيا مطبوعان بعلامة دينية» يجب الاقرار بها (أفلاطون وأرسطو، ص. ٦٥).

من المفيد درس مختلف وجوهها. – يجب قبل كل ان نميّز، ما يمكن ان نسميه مع «غولد شميدت» و«وريكور،» مجال أو نطاق «الاهي» الذي يتساوى مع العالم العقلي. ان المثل «الهية»، حسب تعبير «الفيدون» ذاته، بفضل نقاوتها الصورية، وكمالها (فيدون ٨٠، حيث تعداد نعوت هذا الكمال: الوهة، عدم الموت، بساطة، عدم انحلال، عَدم تبدّل). المثل هي ايضاً «الهية»، لانها، متّشحة بملء الكيان، انها أساس كل شيء على صعيد الجوهر وعلى صعيد الوجود: تملك، فوق ذلك، ميزة كتلك، لانها تمثل ما يشاهده بصر الالهة (فيدر، ٢٤٧). إنما هذا لا يسمح بان ننسب إلى افلاطون الموضوع اللاحق، الذي قد يكون من وحيه بان العالم المعقول هو مضمون تفكير الله لنضف أخيراً ان التيمي (٩٢٢) سيجعل من هذا العالم، كياناً واحداً

موحداً كلياً ؛ يشار اليه من ناحية اخرى «كحسي» ، في ذاته . يجدر بنا ايضاً ان لا نسيء معرفة ما يذكّر به« ريكور » انه ، في كل الحوارات متى تثار مشكلة بلوغ التفكير إلى المعقول يقدّم بالفاظ دينية ، وحتى روحانية غيبية ، الصعود السادس والسابع ، كتهرب خارج الحسي ، يتطلب «ارتداداً» ويكتمل في «رؤية» (الجمهورية فيدون ٦٥ ؛ شيتات ١٧٦) .

يخضع هذا «النطاق الالهي» لسيادة وسيطرة الصلاح ، الذي هو في الوقت ذاته اساس أو مبدأ الجوهر والوجود لكل شيء (الجمهورية ٥٠٩ ؛ ٥١٧) انه بدوره وجود في ذاته أو مطلق (السفسطائي ٢٤٩) موهوب حياة ونفساً وعقلاً - انه تسام جذري (الجمهورية ٥٠٩) لدرجة ان الفيليب يقول انه لا يُعرف ويمكن إدراكه عبر انحراف اشعاعه في الجمال فقط (٦٤) انه وحده علياً تبني الكائنات بالتوحيد الذي تفرضه عليها (فيليب ٢٦ - ٢٧) . ان حاولنا التفسير، بدون اللجوء إلى النصوص ، حقّ لنا ، بدون أي شك ، أن نؤكد ان الصلاح هو الله ، كما زعموا غالباً (انظر ، حول هذه النقطة ، فستوجيير ، تأمل وحياة تأملية حسب أفلاطون ، بخاصة من ص ٢٠٤) . يلاحظ أيضاً ان أفلاطون تمسك بإحاطة تصوره للألوهة بشكل غيبي ، وبتقديمها بشكل الغاز جاعلاً منها موضوع تعليم سرّي (تيمي ٢٨ ؛ رسالة ٣١٢) . بفعل ذلك ، على ما يبدو ، مع وعي شديد لعدم القدرة على أن يوصل لأول قادم

يقينا لا يشترك فيه إلاّ الذين مروا بمراحل الاستعداد المفروض البطيئة والشاقة. ومع ذلك ان توصلنا إلى هذا اليقين يكشف روح الأفلاطونية، بالذات. لأن إثبات وجود الله، الذي هو صلاح وواحد معاً، هو على علاقة مع ثلاثة مقتضيات أساسية، قد تكون مكونّة لهذه الفلسفة: أولاً: مقتضى أساس للكيان، يضمن واقع الكائنات كما يضمن أيضاً عقلنتها؛ ثم، مقتضى نظام عام يفترض غائية فاعلة في اتجاه الصلاح، فبدونه ليس الكيان عقلياً، أي لا يرضي العقل (فيدون، ٩٥)، بدون أن ننسى ان وجود هذا النظام يفترض عقلاً خالقاً (السفسطائي ٢٦٥)، - أخيراً، مقتضى تأسيس لعلم الأخلاق، يتيح اتمام النشاط الانساني بإدخاله في انسجام الكل، ولا يمكن هذا إلا إذا اتخذنا الله «كمقياس لكل الأشياء»، وهذا ما يتيح فهم القساوة التي يجب أن يعامل بها الملحدون والزنادقة (شرائع الكتاب العاشر). باختصار، الالهي، هو المعقول، الذي هو بدوره حقل تطبيق التفكير، ومجال انجذاب النفس.

لكن ما القول عن العالم الحسي، الذي نعيش فيه، والذي ننطلق منه لنعرف، كيف نفهم علاقاته مع المعقول؟ كيف نؤسس، على صعيد الوجود علاقات كتلك؟ يحاول تيمي الحوار البالغ الأهمية والشديد التعقيد، الاجابة عن هذا السؤال المثلث. ان ولادة العالم الحسي

مقدمة في شكل اسطوري (وهذا ما يسمح لليون برونشفيك ان يدعو التيمي)« رواية علم الطبيعة » ، ونعرف ان اللجوء إلى الاسطورة وظيفة بسط ما هو قابل للتصديق ، دون ان يكون غير متزعزع ، وهذا ما يقوله عنه افلاطون بكثير من الفطنة . يجدر بنا ايضاً ان نبدأ النقاش بالتمييز ، مع ريكور ، بين مرحلتين في الشرح الافلاطوني : مرحلة اولى ، تثبت الوجود الضروري « لاله – سبب العالم » ، وهي ، إذ تعبّر عن مقتضى عقلي ، لا تخضع اطلاقاً للاسطورة (٢٨) ؛ مرحلة ثانية ، تقصد وصف ولادة العالم ، وهي مرحلة اسطورية (٢٩) ؛ وكما يكتب ريكور ، ان « الحركة » الالهية هي اسطورية ، اما ان تمر السببية المثالية عبر قناة السببية« العاملية » فهذا امر ضروري وصائب . اضف إلى ذلك ان قراءة متيقظة للنص ، المستوعب فى حركته ، يجب ان تقنع بذلك . سنعود لاحقاً إلى تكوين العالم . لنتوقف الآن عند فاعل هذا التكوين . سبق وقلنا ، انه ضروري ا يكون للعالم الذي هو في صيرورة ، ولأنه في صيرورة ، سبب يب هذه الصيرورة (٢٨) . لهذا السبب نفس ، لأن ما هو متحرك دون ان يكون ذلك من ذاته ، يفترض ، في بدء هذه الحركة ؟ نفساً ، هي اصل الحركة ، تحركه بتحركها . هذه النفس هي ، بطبيعتها ، غير مولودة ، وغير مائتة (فيدر ٢٤٥) . بالتالي ، لا تستطيع المادة ان تعبر إلى الوجود ، وان تستمر في صيرورة الوجود ، الا لأنها تخضع لعلةٍ تملك نفساً . لنذهب إلى ابعد : يجب ان يكون هذا السبب عاقلا ، فكل نظام يقتضي فاعلاً ذكياً ،

والعالم المنظم والمنسجم يحتاج إلى سبب عاقل (سفسطائي ٢٦٥ ، فيليب ٢٨) . هذا السبب ، هو الديميورج (الوسيط) (هكذا تترجم عادة اللفظة اليونانية ، ذيميورجوس ، التي تعني العامل ، الفاعل) سيدعى هذا الفاعل بالذات فيما بعد . «الإله» (٣٠) ؛ نصل معه إذن، بعد «الالهي» و « الحي في ذاته » الذي هو المعقول ، إلى النطاق الثاني للالوهة ، ويجب ان نلاحظ بخصوصه انه « الوسيط » ، وسيط بين اللامنظور والمنظور . ما هو الديميورج ؟ وظيفته تعرّف تماماً عن كيانه : انه لجميلُ الفاعل الذي يصنع المادة على شكل المعقول الذي يخدم نموذجاً له ، ويدخل اليها النظام والانسجام ، جاعلاً من العالم المنظور «كزموس» . انه ، حسب تعبير « رابله » ، «السيد المبلسم» او لنذكر كلمة جميلة للاستاذ رينه شيرر ، « وجه الله المتجه صوبنا » (الله ، الانسان والحياة حسب افلاطون ص . ٢٠) . انه سبب ، بمعنى انه فعال . فاعل ، سبب فعال وعامل (افلاطون يستعمل لفظة إيتيون) . اضافة إلى ذلك ، كانت المادة التي يصنعها موجودة قبل فعله . انه ، لهذا الواقع ، منظّم للعالم لاخالقاً له (فالاغريقيون جهلوا فكرة الخلق المطلق) . بطبيعة الحال «صناعته» لا تقع تاريخياً في لحظة محددة من الزمن ، لأننا لا نستطيع ان نتكلم عن الزمان الا بوجود الصيرورة : تعبّر هذه « الصناعة » بكيفية اسطورية . عن علاقة منطقية في العالم مع فاعله . تشرح نظرية المزج ، المقدمة في الفيليب ، هذه

«الصناعة» : المادة هي غير المحدد ، اللامتناهي ، ما لا تحديد له ؛ المثال ، الذي يخدم بمثابة نموذج ، يلعب دور الحد ، مبدأ التحديد ؛ الديميورج ، الذي هو عقل، هو سبب أو فاعل التحـــديـــد في العنصر المادي بتقليـــده المثال ... يجد أفلاطون في «صلاح» الديميورج الدافع إلى إيلاد عالم من المادة، المستقلة عنه، «شبيه به»، بقدر الإمكان» . وسوف يؤكّد النص ذاته ان العالم هو مشكّل «بعناية الله» ويثبت افلاطون ، في نص آخر ان هذه العناية تعمل في اصغر تفاصيل بنية الكون (الشرائع ٩٠٣) . كيف نفهم فكرة « العناية » هذه ؟ من المهم ان لا نفسر هذه اللفظة لا بمعنى الرواقي « للوغوس » ، لعقل يسود ، على اتحاد كل كائنات العالم في « المعاناة الشاملة » ، ويطبع بشكل غائي كل ظواهر القدر ؛ ولا بالمعنى المسيحي لاله هو حب ويريد صلاح كل كائن ؛ ليس صلاح الديميورج سوى ارادته للنظام وللانسجام ، التي تحمله على مطابقة ماهو منظور مع كمال النموذج العقلي ، وعلى تنظيم كل شيء حسب شريعة الصلاح ، اي الأفضل ، وعلى اخضاع الضرورة بالتالي لقاعدة العقل (٤٧ - ٤٨) ، في الواقع ، قبل تدخله ، المادة موجودة ، « هي هنا » ، لا عقلية ، لأنه لا يمكن ادراكها عن طريق الاستنتاج ، نار ، ارض ، هواء ، ماء ، . هي غير محددة ، معاكسة للروح ، للعقل ، لأنها لا تخضع للحتمية ، للعبة القوى الميكانيكية ، وهذا

ما يعبّر عنه افلاطون « بتسميته اياها علّة تائهة » . ولكن هذه المادة المسّماة موقع ، « مافيه » ، « وعاء » و « مغذية » كل صيرورة ، هي « قابلة للعجن » اي قادرة ان تتقبل مجموعة اشكال مختلفة (٤٩ - ٥٠) بفضل هذه الصفة ، يمكن ممارسة الفعل التنظيمي ، خالق النظام والغائية ، الذي يمنح الديميورج لقب « أب » العالم (٣٧) : قبله ، لم يكن من الممكن اعتبار العالم كموجود حقيقي ، لأنه كان بدون نظام . مع ذلك ، لا يجوز ان نغفل بان اعطاء هذا اللقب «أب» لا يمر دون ان يخلق صعوبات ، ان قابلنا النص الذي مرّ ذكره الساعة مع نصوص اخرى ، مقابلةً تبرز ثنائية الاسباب المدروسة اعلاه : هنالك مقطع آخر من الحوار ذاته يشير إلى « الوعاء » (المتقبل) كأم ، « النموذج » إلى «ما بموجبه » أو « الذي منه » كأب ، الابوة عائدة هكذا إلى المعقول . وسيرا في الاتجاه ذاته ، إلى نهاية الرسالة السادسة نراها تجعل من المعقول ، وبلاشك من الصلاح « الاب الكلي القدرة » ، ومن الديميورج « الاله الذي يحكم كل شيء » . مهما يكن امر هذه التسميات فان دور الديميورج محدد بوضوح . نحن امام ثنائية ، هي في النهاية ثنائية الحتمية المقابلة للعقل ، (ثنائية سوف تؤثر كثيراً في وضع علم الاخلاق والسياسة الافلاطوني) . وتطرح مشكلة الشر هكذا : المادة هي عامل فوضى ، تقاوم عمل الديميروج ، وهو غير قادر ، في هذه الظروف ، ان يعمل احسن (الجمهورية ٣٧٩) ان الاسطورة

في « السياسي » سوف تضع ايضاً المادة مقابل الالوهة : المادة مطبوعة بثقل الحتمية ، اي ما يقاوم العقل لينقاد للميكانيكية ، وبالتالي ـ لدافع الاستمرار ـ للميل إلى الانحدار في التفاهة . وهذا ما يقتضي من وقت إلى آخر تدخل الالوهة لاعادة وضع الأشياء في الترتيب الصالح . كان « الفيدر » قد ابرز ذلك : ما هو مادي هو مطبوع في صميمه بعدم قدرة على التسامي (٢٤٨) . بدون ان نقصد في ان نستوفي الموضوع درساً كلياً . نضيف ملاحظتين لنوضح التصور الافلاطوني للشر : من جهة يجب رؤية الانتصار الاكيد والكلي للصلاح على الشر ، لا في نطاق كل كائن بمفرده ، بل في نطاق المجموعة (الشرائع ، ٩٠٣) ، من جهة اخرى يجب ان يحثنا ، التحقق من ارتباط وجود الشر بعالم « الدنيا » على « الهرب باسرع ما يمكن من هذا العالم إلى الآخر » ، لنصير « شبيهين بالله » (تيتات ١٧٦) . بنوع ان عالماً لا يوجد فيه شرّ يكون عالماً بدون اندفاع ، بدون حب .

توجد أخيراً ، تحت العقلي وتحت الديميورج ، دائرة اخرى للالهي ـ دائرة العالم الحسي . « الإله الحسّي » ، « الكبير جداً ، والصالح جداً ، الجميل جداً ، والكامل جداً » (تيمي ٩٢) ، اي دائرة « الكون » أو « السماء » « مولد وحيد من نوعه » ، مع النجوم التي تسكنه .

لنصل اذن إلى تحليل مختلف مراحل تنظيم العالم، كما يصفها لنا التيماوس. يصنع الديميورج في اول الأمر نفس العالم، وستكون وظيفتها تأمين حركة هذا العالم. اذ ان كل ما يتحرك يستلزم نفساً. (فيدر، ٢٤٥؛ الشرائع ٨٩٤)، يخلقها «كمختلط» «كمزيج» من الوجود اللامنقسم للمثل والوجود المنقسم للعالم الحسي، من الذات ومن الغير، مزيج يقسمه حسب قاعدة حسابية منسجمة؛ هذه النفس مكوّنة من دائرتين تدوران باتجاه معاكس، دائرة الذات ودائرة الغير، يضع اتزان هاتين الحركتين بطريقة لائقة، النفس في دورها كوسيط بين العالم العقلي الذي تدور الذات في فلكه، والعالم المنظور، الذي يدور الغير في فلكه. يقوّي الاختلال في سيرها اتجاهها صوب العالم المعقول أو اتجاهها صوب العالم الحسي، ويهدد بالتالي فعاليتها. ولأنها مكوّنة حسب نسبٍ حسابية، ان هذه النفس ستولي الجسد، الذي تحميه بولوجها فيه من ناحية إلى ناحية، حركات خاضعة للشرائع العددية المنسجمة.

يخلق الديميورج لاحقاً الزمان، الذي. بعودته الدورية مع الأيام، والفصول والسنين، بشكل الدائرة الكامل، يصبح «الصورة المتحركة للابدية». ثم يأتي دور العالم أو الكون، المسمى «السماء»، ذي الشكل الكروي ايضاً، رمز الكمال والامتلاء. سوف يمتلئ بالتتابع بصناعة «الالهة السماويين»، اي الكواكب، النجوم الثابتة، المجرات وأخيراً الارض.

واذ يتوجه صوب الالهة التي قادها إلى الوجود ، (٤١) يكلفها الديميورج بانتاج انواع اخرى من الكائنات الحية ، بعد ان يخلق هو ذاته لها النفس ، كي تكون مائته : هكذا تولد العصافير ، الاسماك ، الكائنات الارضية واخيراً البشر .

نتوقف الآن عند التصور الافلاطوني للانسان .

يجب ان نركز اولاً ، على ثنائية طبيعته . بالجسد ، وبتأثير الجسد على النفس ، يتصّل الانسان بالصيرورة ، بما هو حسي وفان ؛ بنفسه ، المزدانة بالعقل ، انه على علاقة مع المعقول أو اقلّه يستطيع ذلك في آن واحد . ينجم عن التعقيد والنقص الطبيعي للوحدة في كيانه ، القادر على الشعور والحاجة والشهوة من جهة ، والعقل والمعرفة من جهة اخرى . سوف يخلق التشديد على واحد من وجهي هذه الطبيعة دون الآخر ، من جهة « مادية » الذين هم «أبناء الأرض»، ومن جهة أخرى «مثالية» «أصدقاء المثال» مع الملاحظة بأن هذين المصطلحين يدلان على مواقف متطرفة يرفضها أفلاطون ، لأنها بالضبط تسيء فهم طبيعة الانسان «المختلطة». يوجد من ناحية أخرى تفاعل بين النفس والجسد : بلا شك ، النفس تأمر الجسد ، فهذه هي وظيفتها الخاصة لكونها مبدأ الحركة (فيدون ، ٩٤ ، الشرائع ٨٩٦) ؛ إنما بالتبادل تخضع النفس للجسد : الجمهورية تعتبر الرياضية البدنية مرحلة من التربية (٤٠٣) ؛ يوضح تيمي (٨٦) التأثير الضار على النفس من

الاضطرابات العضوية. يجب الذهاب إلى أبعد والقول بأن الاتحاد مع الجسد يحدث انحداراً حقيقياً للنفس (الجمهورية ٦١١، فيدون ٦٥).

ستظهر هذه الثنائية الانتولوجية للانسان في تصوّر طبيعة النفس الثلاثية الاقسام، المعروضة في الكتاب الرابع من الجمهورية (٤٣٦ - ٤٤١) والتي يعود اليها تكراراً ولو ضمنياً في باقي المؤلفات. النفس مكونة من «مبدأين» متناقضين، يؤدي كل منهما «وظائف خاصة» (الجمهورية، ٤٤٣»: العقل، ووظيفته هي المعرفة والسيادة على الرغبة، والشهوة أو الحاجة؛ يجب، فوق ذلك، ادخال وسيط. يستطيع ان يتطوع لخدمة احد هذين المبدأين المذكورين «التيموس»، قدرة الاندفاع أو الغضب، «قلب» الذي، اذا ما خضع للعقل، يعطي النزوة الكريمة التي تدفع إلى الشجاعة، واذا ما خضع للرغبة، صار الغضب خادماً للرغبة، ومناوئا للعقل (٤٤٠). سوف يُقارن الفيدر (٢٥٣) النفس بعربة مجنّحة: حصان أبيض، أسود العينين، خاضع وشهم، يرمز إلى «القلب»؛ حصان أسود، رمادي العينين، عاص وبلا انضباط، يمثل «الرغبة» أو «البطن» با«العقل» يتمثل في هذه الاسطورة في شكل القائد الممسك بالزمام ويسوق العربة. يعود التيماوس إلى تلك القسمة مضيفاً جزءاً رابعاً: الروح، مبدأ خالد، يقيم في العقل؛ (٤٢) الغضب، حماسة حربية مع ما يرافقها من عواطف مركزها

في الصدر، المنفصل عن العقل والمتصل به بواسطة مضيق العنق (٦٩)؛ النفس التي تؤمن التغذية، الشرب والأكل، وما يرافقها من شهية ولذة، تأخذ مكاناً فوق «السرة» المنفصلة بدقة عن الصدر بواسطة الحجاب؛ أخيراً النفس المشرفة على الايلاد وتقع تحت السرة (٩١) لنلاحظ ان، القسم السامي من النفس دون سواه، المخلوق من الديميورج، هو خالد. أما الأقسام السفلى فتصنعها آلهة مرؤوسة في العالم، كي تحيي الجسد الذي أعطته الوجود (٦٩).

ان هذه النفس، بما تملكه من روحي بنوع خاص، هي مزدانة بعدم الموت. ان هذا الاعتقاد، الموروث من الفلسفات السابقة، وبخاصة من الفيثاغورية، ومن التقاليد الدينية للعبادات الغيبية وبخاصة من «الاورفية»، يعطي للافلاطونية، اساسها ومعناه. يعرض افلاطون عنه «قالباً عقلياً» في «الفيدون»، الذي يحمل عنواناً فرعياً في «النفس». (انظر غيروليه. تأمل النفس في النفس، في مجلة الميتفيزيق والاخلاق، ت ١- كانون ١ -١٩٢٦، من ٤٦٩ - ٤٩١). اذ ينطلق القسم الاول من الحوار، من مشهد سقراط الواثق امام الموت المداهم والمبرر هدوءه بالاعتقاد الثابت بعدم الموت وبالحياة العنيدة فهو، لا يتجاوز، كما يلاحظه الاستاذ غيروله. «الرأي الصائب» الذي يبقى في نطاق «القريب من المعقول» فقط، ولا يتوصل اذن سوى إلى «أمل ثابت» (فيدون ٦٣) «أمل كبير ٦٧»، «رجاء جميل ٦٧». ويحاول

القسم الثاني من الحوار اذ ذاك ، اجابةً عن طلب المحاورين غير المطمئنين ، تقديم تبرير عقلي ، قوامه ثلاثة براهين ، تسعى انطلاقاً من افتراض تستند عليه ان تعلّل عدم الموت هذا : البرهان الاول ، يذهب من التحقيق في تتابع الاضداد ، وهذا التتابع هو ولادة الشيء من عكسه ، من ضده ، الكبير من الصغير ، الضعيف من القوي ، السريع من البطيء ، العاطل من الافضل ، الخ . ويستخلص النتيجة التالية ، بما ان الحياة والموت هما ضدان ، وبما ان الموت ، يولد بطريقة مرئية من الحياة ، يجب ، والا « امست الطبيعة عرجاء » ، ان تولد الحياة من جديد من الموت ، وهذا ما يقتضي خلودا للنفس بعد الموت (هل من الضروري لفت الانتباه إلى ان هذه الحجة تفترض العودة إلى الاعتقاد بهجرة النفوس ، وسنعود إلى هذا الموضوع لاحقاً) . — البرهان الثاني ، يعود إلى فرضية « الاستذكار » . فالتعلم ، هو في الواقع « استذكار » ويؤدي ضرورة إلى وجود سابق للنفس شاهدت ابانه ما نسيته في لحظة الولادة أو التجسد ، وما تقدر ان « تستذكره » . ان برهان الوجود السابق هذا ، اذا ما انضم الى برهان الاضداد ، يُثبت بالنتيجة البقاء (فالولادة هي عبور ، تقوم به النفس ، من الموت إلى الحياة ومن ثم ، يجب ان تبقى بعد موت الجسد كي تستطيع ان تولد من جديد) . — البرهان الثالث ، وهو اقوى ما جاء في القسم الثاني ،

يرتكز على طبيعة النفس ، التي ، لقرابتها مع العالم غير المنظور أو المعقول ، هي ذاتُ طبيعةٍ بسيطة ، وبالتالي لا تفسد ولا تفنى . أيا كان رأين في هذه البراهين الثلاثة ، وايا كان الشأن المخصص عادة للثالث نرى انها ترتكز على فرضيات . فهي أذن انتاج ما سماه كتاب الجمهورية « التفكير الاستدلالي » . انها تمثل ، كما اثبت « غيرولة » ، ما يدل اليه تيتات « بمثابة رأي صائب يرافقه تبريره » ولذا ، فهي لا تقنعنا بعد . القسم الثالث من الحوار سوف يعطي برهنة دقيقة ، جديرة بالعلم ، التابع للجدلية : بما ان جوهر النفس مرتبط بالحياة فهو لا يقدر على تقبل ضده ، اي الموت ، مثلما العدد « ثلاث » وهو مفرد ، لا يمكن بشكل قطعي ان يصير مزدوجاً (في الواقع ، ان التوالد من الاضداد ، يبقى محصوراً في الاشياء الحسية ، حيث يستطيع كائن ما بالتتابع ان يشارك في مثالين مضادين ، ولكن هذا التتابع مستحيل في عالم الجواهر) .

ما هو إذن مصير النفس غير المائتة ، وغير المولودة (فرواية تيماوس هي أسطورية) وغير الفاسدة (هذه الميزات الثلاث هي منسوبة الى النفس ومرتبطة فيما بينها لكونها مبدأ حركة ، في نص رئيسي من الفيدر ٢٤٥) . ان المراحل التي تمر فيها النفس وما يرافقها من معانٍ تنتج من دورها كوسيط ، وهو يوليها طبيعة مزدوجة بسبب ما لها من علاقة مع المعقول ، تتصل النفس مع الالهي ،

وتسمّى «تقريباً الهية» (فيدون ٩٥٢ ؛ الجمهورية ٦١٠ - ٦١١) وبسبب ما لها من علاقة مع الحسي لتحيي الجسد، تميل النفس إلى نسيـــان طبيعتهـــا الإلهيـــة أو إلى الانحدار. دعنا ندرس اللحظات الكبرى من مصيرها. تسبق النفس في الوجود تجسدها: في تلك الحياة قبل الارضية، تسكن في العالم العقلي (المثلي) برفقة الإلهات، هذا ما ترويه اسطورة الفيدر (٢٤٦ - ٢٤٧) عندما تتكلم عن تطواف للنفوس في العالم الواقع «مافوق السماء»، في موكب جوبيتر. تشاهد النفس اذا ذاك، وجها لوجه، المعقول، وتكتسب العلم الحقيقي... بعد فترة من الزمن تختلف في امتدادها، حسب صفة النفوس، انما لا تقل عن الف سنة تقريباً. تدعى النفس، التي يجب قدومها إلى الارض لتأخذ جسدا إلى اختيار حياتها الأرضية، اي الكيان الذي تبغي ان تتجسد فيه. وتمر لناظريها الحالات الممكنة من رجال لامعين، إلى طغاة، إلى رياضيين، إلى رجال من العامة، وحتى إلى حيوانات. ينوّه الفيدر عن موضوع الاختيار هذا، ويتناوله بتوسع الكتاب العاشر من الجمهورية، في اسطورة اير البمفيلي الشهيرة (٦١٤). ان البطل «اير» بعد ان قتل في معركة عاد الى الحياة واستطاع هكذا ان يصف ما رآه في فترة انفصال النفس عن الجسد: ان النفوس المدعوة الى ولادة جديدة تُرغم. كما يقول، على اختيار مصير جديد. يعلن خادم الاقداس حريتها، وبالتالي، مسؤوليتها التامة في

الاختيار ولكنه يبقى تحت تأثير العادات التي الفتها النفس في حياة سابقة والتي لم تتمكن من الانعتاق منها (انظر ايضاً فيدون ٨٠) ثم ، بعد اتمام الاختيار، تقود ابنة الحتمية النفوس إلى المراتع التي تثبت موضوع الاختيار. هكذا يتم التوفيق ، بتصور اختيار لا زمني ، بين واقع الحرية الجذرية وبين واقع المصير المحتم ، ويجعل هذا التوفيق الانسان مسؤولاً مسؤولية كاملة عما يعمل وعما يصير ويزيل عن الالوهة اية تبعة عن الاختيار ونتائجه • ثم تصل النفوس إلى سهل « الليثي » إلى شاطئ نهر اميليس ، فتشرب من مائه ، الذي يجلب لها نسيان ما رأت (وهذا ما يُؤسس جزئياً نظرية الاستذكار) . وأخيراً يحصل التجسد ، او دخول الجسد ، ويتمثل هذا التجسد بالسقطة (فيدر ٢٤) . سوف تنزعج النفس ، وتتغير في صميمها (الجمهورية ٦١١) .

كلمة أخيرة عن التصور الافلاطوني للخلود الذي يقدمه افلاطون في قالب اساطير اسكاتولوجية ، حول الحياة الأخرى ، في نهاية الجمهورية وفي الغورجياس (٥٢٣) وفي الفيدون (١٠٧) . تمثل النفس اولاً أمام القضاء ، ثم تكافأ وتُقبل في رفقة الصالحين والآلهة ان ماتت في حالة الحكمة ، وتُعذَّب في الحالة المعاكسة. هكذا يبدأ ذاك الوجود الطويل الأمد منفصلاً عن الجسد ويدوم حتى يحين وقت تجسد جديد. يعتنق أفلاطون نظرية انتقال النفوس ، التقمص أو التناسخ ، الموروثة عن الفيتاغوريين ، ولربما عن الأديان الشرقية .

٤ - علم الاخلاق والسياســة

اشرنا أعلاه إلى المكان الرئيسي الذي تحتله الاهتمامات السياسية في ولادة فكرة افلاطون. يجب ان لا يغرب عن بصرنا انه في نظر افلاطون كما في نظر اكثرية القدماء، لا ينفصل علم الاخلاق عن السياسة. في الواقع كما في الحق: لا احد يستطيع ان يعتزل عن المدينة، كما وان احترام الشرائع امرٌ مطلق (كريتون: مقدمة الشرائع ٥١). تفترض السياسة السليمة ان تعطى السلطة لفضلاء القوم، وبالمقابل لن تكون الفضيلة ممكنة بشكل اكيد الا في مدينة صالحة. الحكمة هي واحدة؛ و «الفيلسوف الملك»، في الجمهورية، يجب ان يبني حياته الخاصة ويبنى المدينة.

ظاهرياً، يمكننا ان نلاحظ تعاليم فى الاخلاق مغايرة، أو أقله، اتجاهات خلقية متباينة عند أفلاطون، حسب الحوارات، وحسب تاريخ وضعها. يبدو لنا أكثر صواباً، - دون أن ندخل في تفصيل المسوغات التي قادته إلى إبراز هذا الاتجاه هنا وذاك الاتجاه هناك - أن نسعى إلى إدراك وحدتها العميقة في استمرار مبدأ واحد.

ما هي الحياة الخلقية؟ انها بحث عن الفضيلة، انما مع الملاحظة بانه، في نظر افلاطون، كما هي الحال في نظر القدماء، تحمل تلك الكلمة اصداء مختلفة عما نعرفه لها حالياً. الفضيلة هي

السمو والكمال ، وفي الوقت ذاته ما يلذ ، ما هو قريب اذن إلى الطيب والمفيد. فالوجهان مرتبطان بدون انفصال : الصلاح هو بلا شك اتمام ،تحقيق كليّ للانسان ، بمعرفة الحقيقة ، وهو مصوّب إليها لأنه عاقل وبتأثير هذه المعرفة على النفس كلها(ولذلك، منذ بدء الفيليب – ٢١٢ – يشير أفلاطون إلى أنه يجب أن ننطلق من اعتبار الإنسان، كائناً عاقلاً ، وليس من اعتباره «رئة بحرية» أو صدفة، عندما نسعى إلى تقويم اللذة). أما الصلاح ، الصلاح الأسمى ، فهو أيضاً وفي الوقت ذاته ، السعادة ، التي تولد حتماً من الكمال المذكور، انه الحياة السعيدة، التي تنتج لا عن صدفة الظروف المؤاتية ، بل تولد من السيادة على الذات وعلى الظروف وتفسح المجال للحكمة. هكذا ، بعد سقراط وقبل الرواقيين ، يردد أفلاطون كثيراً هذه الفكرة ، وهي رئيسية في الواقع ، ان العدالة تولّد السعادة ، (الجمهورية ٣٥٤). وهكذا هي الحال ، لأنه يوجد ، في صميم النفس الإنسانية ، اندفاع نحو الامتلاء. ويرتبط هذا الاندفاع بشعور عميق بالنقص ، بالقدرة على الاكتمال. كما انه شديد الارتباط بشعور عدم اكتمال عميق متحد مع شعور بإمكانية الاكتمال ، وهذا هو إيروس بالذات. انه رباط عاطفي يصل النفس الساقطة مع العالم العقلي لأنها على قرابة معه ومصنوعة لأجله. ألا تختلط إذن المصلحة الحقيقية مع واقع «الاهتمام

بالنفس»؟ وهذا تعبير يكوّن جوهر ما سُمّي «بالتبشير السقراطي» (فيدون ١٠٧).

في الجمهورية (٤٣٤)، انطلاقاً من تحاليل «الاقسام الثلاثة» للنفس يعطي افلاطون تطبيقاً اولاً لتلك الوصية اذ يميز بين أربع فضائل اساسية أوارئيسية. فضيلة «القلب» هي الشجاعة، انها فضيلة الحزم والمثابرة في الخطر، وفي المصيبة وفي السعي الحثيث نحو التغلب على هجوم قوى الأميال المضادة في داخلنا وفضيلة «البطن» هي الاعتدال، انها فضيلة الاتزان في اميال «القلب» العفوية، كما هي أيضاً الاتزان في السيطرة على نزوات «البطن» انها فضيلة النظام، والنشاط الخاضع للنظام، وقد أبرز اهميتها الغورجياس، (٥٠٤ – ٥٠٥)، عندما عارض ميل كلليكليس إلى التعريف عما هو مفيد انطلاقاً من مقتضيات القوة الحياتية ومن حق الاقوى المغبون بضغوط الشريعة ضد طبيعته، تلك الشريعة الموضوعة للضعفاء والمؤدية الى التفاهة. فضيلة «الروح»، هي الحكمة، انها فضيلة المطابقة مع الحقيقة، مع الصلاح، مع النظام المدَرك بالتفكير وبالعقل، وفي الوقت ذاته فضيلة حكم الذات، اذ إن الذهن هو، حسب تلميح في الفيدر، شبيه بالقائد الذي يمسك بحزم بزمام «عربة» النفس. من هذه الفضائل الثلاث الاولية، تنتج فضيلة، هي تآلف ان صح التعبير، تعنى بالنفس كلها: انها العدالة. فضيلة النظام، التوازن والانسجام الداخليين. ان هذا

التصور للفضيلة ، الموضوع في صميم بنية العمل الواقعي الفعلي ، يستدعي تجاوزاً وتعميقاً : في الواقع ، ان اردنا ان نواصل الجهد الفلسفي لتحديد جوهر الفضيلة — وهو ضروري ، لأن كل نقاش حول الفضيلة يفترض تعريفاً مسبقاً « لكيان » الفضيلة ، « ما هي أو ما تكون ؟ » يجب التوصل اولا إلى اثبات وحدتها ، القائمة على الميزات المشتركة للافعال المتصفة بالفضيلة والتي تتعدى تباين المظاهر وتعدّدها (مينون ٧٢) . اضافة إلى ذلك ، توجد فضائل مزيّفة ، « الفضائل الشعبية » التي ليس لها سوى مظهر الفضيلة ، مثل الشجاعة التي تجابه خطراً حالياً اجتناباً لخطر أكبر في المستقبل والقناعة التي تمتنع عن لذة حاضرة لتصون الذات استعداداً لملذات أخرى (فيدون ، ٦٨) ، فما ذلك سوى حساب منفعي ، يسعى وراء المصلحة ، وليس هو فضيلة بالمعنى الحصري . ومن كل النواحي ، ينبغي اذن تحديد جوهر الحكمة ، التي منها تتكوّن الاخلاق وعلى ضوئها تقاس .

ألا يمكن ان نستقي الحل من الموقف السقراطي ، الذي منه انطلق أفلاطون ، وما انفصل عنه اطلاقاً ، بالرغم مما نجم عنه من صعوبات كان يعيها افلاطون تمام الوعي . بنظر سقراط ، ان الفضيلة « علم » ، اي معرفة عقلية أكيدة . هذا العلم هو الموضوع عينه للتفكير في الذات ، المستوحى من الوصية الدلفية :« أعرف نفسك » ، الموضوعة في منبع ومبدأ الحياة الفلسفية عند سقراط (شرميد ،

١٦٤) شرط ان لا نعتبرها دعوة الى معرفة الكفايات والحدود الفردية– فهذه امور عرضية ، بدون معنى حقيقي – ، بل انها الدعوة إلى تحديد ما يستطيعه الانسان في سلوكه ، أو ، حسب كلمة هيغل ، «نموذج الكمال» الذي يحمله في ذاته والذي يتساوى مع الحقيقية ، مع نظام الكيان ، وبالتالي مع ما هو جوهرياً صادق في الإنسان ، مع فهمنا جيداً بأن الفرد سوف يصل إلى معرفة ذاته ، عبر الجهد الذي يبذله ليصبح ، بقدر المستطاع ، شبيهاً لما يجب أن يكونه . والحال ، كل إنسان يبحث عن سعادته هذا هو معنى الإثبات الشهير : «لا أحد شرير عن تعمد» . واذ يعيد هذا القول السقراطي ، يحاول افلاطون كشف اسباب الجهل الذي يخضع الفرد للرأي ويحول دون بلوغه المعرفة المحررة . يتوقف التيماوس(٨٦)عند التكوين العضوي العاطل ، والتربية المفهومة خطأ ، والرأي العام غير المراقب ، التكوين الاجتماعي الشائن . سبقت الجمهورية (٤٩٢ – ٤٩٣) وقالت : طالما ان الدولة هي « غير عادلة » ، وهي انتاج عفوي للتطور التاريخي ، تصبح التربية مستحيلة . ان اصلاح الدولة وتركيزها على قواعد عقلية هما واجبان ملحان : المشترع هو المربي الحقيقي (الشرائع ، ٨٥٨) . يجب انشاء طب ، وسياسة ، وتربية ، مؤسسة على علم صحيح ، مرتكز على ترتيب الأشياء... عن هذا التصور للفضيلة «كعلم الصلاح» ،

الذي قد يجر إلى ممارسة الصلاح متى تمت معرفته بوضوح والذي يضع المطابقة مع الصلاح بمثابة شرط ضروري وكاف للسعادة، ينتج إثباتان مترافقان ومُربكان لأول نظرة : انه لمن الأفضل أن نتحمل الظلم من أن نرتكبه. (غورجياس، ٤٦٨). بما ان الظلم هو «مرض النفس»، تشويش، انه من المفيد الانصياع لعقاب، كما لو انه تنقية، معالجة. فأبشع الشرور في مثل هذه الظروف هو التنصل من العقاب، وهذا ما يثبت الشر الذي تعانيه النفس (غورجياس ٤٧ ؛ الشرائع ٨٦٢ ان النص الأخير يرتئي بأنه يجب تسليم المجرم، الذي لا يصطلح، إلى الجلاد).

ولكن، ولو اعتبرنا الفضيلة كموضوع علم ممكن، في الواقع، ان هذا العلم لا يستوعب اطلاقا. الفضيلة، اقله في اوضاع الوجود الحاضرة، لا يمكن ان تعطى بتعليم، والا كيف يمكننا ان نفهم ان رجال صلاح مثل تيمسيتوكليس، اريستيد، بيريكليس وغيرهم، مع انهم انكبّوا باهتمام على اكساب اولادهم الفنون والتقنيات التي يمكن تعليمها، من الفروسية، الموسيقى، الخ، لم يعنوا اطلاقاً بان ينقلوا اليهم هذا الفن، الثمين بينها كلها، الذي يدعى الفضيلة (بروتاغوراس ٣١٩ مينون ٩٣) واكثر، عند رجال الصلاح، يجب اعتبار الفضيلة «رأياً صائباً». انه بلاشك مطابق للحقيقة، ومع ذلك فهو «رأي» لأنه لا يبرر عقلياً،

لا يرافقه تفكير. لا يمكن اذ ذاك أن يأتي الاَّ من «إنارة» من «هبة الهية» (مينون ٩٩).

ان ممارسة الفضيلة مرتبطة بقوة مع التمرس على التفكير. انما، وهذا نعرفه، يخضع التمرس «لارتداد»، لتنقية للنفس، التي يجب ان تنعتق من الحواس. هكذا تظهر الحاجة إلى الهرب خارج العالم الحسي. يشاء بعضهم ان يرى في ذلك تعبيرا عن النزعة الصوفية، الموجودة في بعض الحوارات فقط، بينما في الواقع نحن امام وجه جوهري لنظرية المعرفة الافلاطونية، لا يمكن ان نفصل عنها نظرية السلوك الانساني. صحيح مع ذلك ان واجب «الهرب» خارج الحسي نحو العقلي نعبر عنه بنوع خاص في حوارات ثلاثة: الغورجياس (٤٩٢) إذ يتلاعب بالكلمات، يمثل مصير النفس في وجودها الأرضي كخضوع «للجسد»، «سوما» وهو في النهاية قبر «سيما». يلح الفيدون (٦٣) على ما تشكله الحواس من حاجز للذهن الذي يرغب في التفكير، «الاعتزال في الذات»، وللإرادة المكتنفة بظلمة الشهوات وهي مرتبكة بها. يستنتج سقراط من ذلك ان الحكمة تستوجب جهداً مستمراً مضنياً للتحرر من الحواس، ولإرسال الجسد في نزهة (فيدون ٦٥، الجمهورية ٦١١)، وهذا ما يتوافق نوعاً ما مع الاستعداد للموت، أي لحالة نفس منفصلة عن الجسد. أخيراً، التيتات (١٧٦) سوف يضع شرطاً للأخلاق الجهد «لمحاولة الهرب بأسرع وقت ممكن من هذا العالم إلى الآخر».

هذا لأن العالم ليس سوى نسخة ، غير مفهومة ، احياناً ، عن المعقول ، وفي حالة السقطة التي تمثلها الحياة في هذه الدنيا ، لا تملك النفس جوهرها ، لا بد من انفصال للتمكن من ممارسة العقل ، وافساح المجال هكذا لفعل خلقي تماماً . سوف نتوصل ، عن هذه الطريق ، إلى « التشبه بالله » أو بالفاظ أقوى ، « إلى صورة الله » (تيتات ١٧٦) . هذا التشبه هو اولاً انفتاح على الحقيقة ومشاهدة وتأمل في النظام العقلي الخاضع للصلاح . انه ايضاً حب للنظام الشامل ، أو لاستعمال الكلمة التي كانت تميز الديميروج ، للصلاح . انه تعلق ، بتلك الوحدة المنسجمة التي تؤسس الكائنات في جوهر الوجود وتربطها بقوة فيما بينها ، وهذا ما يشير إلى الله كمقياس لكل الأشياء . اخيراً انها ارادة مطابقة الفعل الشخصي في المدينة مع النظام العام ، اذ يصبح الانسان ديميورجا ، خالق وجوده والوجود الاجتماعي «ككون كوزموس» (الشرائع ٧١٥ — ٧١٧) . باختصار ، الشّبه بالله يقوم بان يكون الانسان « عادلاً وقديساً ، بمساعدة التفكير» (تيتات ، ١٧٦) . نلاحظ ان التشديد تركز بوضوح على العقل ، وبالتالى على «العلم» : من معرفة الحقيقة يجب ان ينتج العمل المطابق للحق ، اكتمال العمل الانساني في « كل » العالم ، وعدالة النفس الفردية التي هي وحدة مع الذات ، عدالة المدينة التي هي وحدة متدرّجة من الاعضاء الذين يؤلفونها .

فيدخل شعاع الحقيقة المنيرة إلى النفس كلها ويحولّها في الصميم تحويلاً جذرياً .

نرتكب خطأ جسيماً بخصوص تفكير افلاطون ، اذا ما اعتبرنا « الهرب » ، الانعتاق صوب الحق امراً نهائياً والتأمل امراً يوجب الانغلاق على الذات ليكتمل في ذاته . يجب وصل العالمين الحسي والعقلي ، العودة إلى عالم « الرأي » لصياغته على صورة العالم الكامل الخاضع للصلاح . فالتأمل ضروري كينبوع للعلم المعد لتكوين الفعل الموافق ، لأنه عادل ؛ والعقل الفردي أو« الفيلسوف الملك » يجب ان يضطلع بالدور الوسيط كديميورج ويفرض على مادة الحاجات ، والرغبات ، والشهوات العاصية ، شكل « النموذج الالهي » . لا يجوز التنصل من هذه الوظيفة الجوهرية ، اللازمة بشكل قاطع للنمو العادل للفرد وللمدينة : فلا يحق للعلماء ، في الدولة العادلة ، رفض المشاركة في الحياة العامة والانزواء في ملذات التأمل الانانية (الجمهورية ، ٥٠٩) . — ان الاهتمام بوصل المعقول والحسي ، وبتحديد علم اخلاق يتضمن النشاط الواقعي الكلي ، سيقود افلاطون ، ان لم يكن إلى اعادة النظر ، فاقله إلى إجلاء واتمام تصوّر الشأن الواجب اعطاؤه للذة . صحيح ، انه يجب ان لا نبالغ بالاهمية المعطاة للّذة . فنظرية الشبقية الواردة عند ارستيب دي سيرن منبوذة نبذاً قاطعاً . انما لا يجب فوق ذلك ان ننبذ كل لذة مطلقا . فالحياة الخلقية ، مثل كل واقع ، يجب ان

تكون « مزيجاً » ويحصل هذا المزيج باتحاد اللذة والعلم ، بنسبة عادلة ، بقبول الملذات المطابقة للحكمة دون سواها ، لأنها قابلة للقياس ، وبنبذ الملذات العنيفة ، لأنها طبيعياً وحتماً بلا قياس ، وبلا مراقبة . من البديهي ، يجب ان يتطابق هذا « المزيج » مع النظام ، وان يعكس انسجام الحقيقة ، وبالتالي ان يبقى خاضعا للتفكير (فيليب ، ٤٦) . هكذا هو الصلاح الاسمى ، وهو كمال وسعادة معاً .

لنصل اذن إلى السياسة ، فمشاكلها تشغل قسماً هاماً من نتاج افلاطون . يستحيل علينا الدخول في التفاصيل التي يعالجها أفلاطون ، بدقة مدهشة في بعض الأحيان ، بخاصة في الشرائع ، فنضطر بالتالي أن نتوقف عند السطور الكبيرة أي عند المبادئ الموجهة .

يبدو لنا ملحاً ، قبل كل ، ان نواجه ما يمكن ان نسميه علم الاجتماع الافلاطوني ، نظريته في طبيعة المجتمع وأصله لا التاريخي بل المنطقي . هذه النظرية ، المتصفة بالواقعية ، تُخرج الحياة في المجتمع من الحاجات : فهذه في الواقع ، لا يستطيع ان يشبعها الفرد منعزلاً . فالتعاون هو ضرورة شبه طبيعية ، وهو يساعد الانسان الأعزل أصلاً ، على مواجهة المقتضيات الحياتية الاكثر بدائية . يرتكز المظهر الاساسي للحياة الاجتماعية بالتالي ، على تقسيم العمل ، الذي يخلق الوحدة ، التدرّج ، التضامن بين كائنات غير

متساوية وغير متشابهة، بالفعل كما بالحق، ينكر أفلاطون إذن كل فكرة مساواة (الجمهورية ٣٧٠) هذه البنية البدائية، مع ثباتها مماثلة لذاتها في مبدئها، تتنوع وتتعقد أكثر فأكثر. من جهة تظهر مهنٌ جديدة، كمهن صانعي المحراث والأدوات الزراعية إلى جانب الفلاحين، أو التجار المكلفين بالمبادلات، إلى جانب المنتجين (٣٧١)؛ من جهة أخرى، يجر نمو عدد سكان المدينة إلى التجمع في طبقات اجتماعية، تنمو فيما بينها علاقات تعاون لصالح الجماعة، وقد تنحط وتؤدي بشكل خطر إلى عداوة. من هنا كانت الحاجة الملحة إلى حكومة لتوفيق وتنظيم مصالح الطبقات فيما بينها، بالاستعانة متى اقتضى الأمر بالإرغام والقمع هكذا تتكون المدينة حوالى وظائفها الجوهرية الثلاث: وظيفة الانتاج، وظيفة الدفاع عن النظام في الخارج والداخل، وظيفة الحكم والإدارة (٤٣٤).

انطلاقاً من هذه المعطيات الاساسية يذهب افلاطون إلى وضع تعريف عن المدينة المثالية. يجب ان تكون عادلة، اي يجب ان تقدم ترتيباً داخلياً ناتجاً عن التوزان والانسجام بين مختلف طبقاتها. تخضع هذه العدالة لمجموعة من الشروط الضرورية، المثبتة كمبادئ، والتي هي مماثلة لتلك التي تحدّدت عند تعريف العدالة كفضيلة فردية. ذلك لأنه في الواقع، يوجد مماثلة طبيعية جلية بين النفس الفردية والمجتمع، بشكل اننا نستطيع ان نقرأ

بحروف كبرى في المجتمع ما هو اكثر نحافة واكثر التباساً في الاولى .

يجب اولاً ان يكون الهدف المقصود من الحياة الاجتماعية خير الجماعة ولا خير الفرد ، اياً كان ، ولا خير طبقة واحدة . هذه الارادة المشتركة للبلوغ إلى ما يفيد الجميع معاً ، تخلق الوحدة والتضامن الاجتماعيين (٤٢٠ – ٤٦٥) . يجب ، ثانياً ، ان تتم كل طبقة بدقة ، باكمل شكل ممكن ، ماهي مصنوعة له ، عملها أو وظيفتها الخاصة . (٤٣٤) . يجب أخيراً ، والا استحال تحقيق اي نظام ، تنظيم الانسجام الداخلي – كما كانت الحال في ملاحقة الفضيلة – بعودة دائمة إلى النظام « الكوزمي » ، اي إلى امبراطورية الصلاح ، لأنه لا يوجد كمال ، ولا سعادة ، يمكن تصورهما ، ان لم يكن الله « مقياس كل الاشياء » .

يمكن اذ ذاك بسهولة رسم ملامح بنية المدينة المثالية أو العادلة . ستضم ثلاث طبقات ، وفقاً للوظائف الجوهرية الثلاث المشار اليها آنفا : طبقة « الحرفيين » والتجار المطابقين « للبطن » ، للحاجة أو الشهوة ، في النفس الفردية ؛ طبقة « المساعدين » للحكام أو « المحاربين » ، المكلفين بوظيفة الدفاع والتي يوافقها « القلب » – أخيراً ، طبقة « الحراس » وظيفتهم هي الحكم ، الادارة والتدبير ، يمثّلون المعادل الاجتماعي للعقل . أربع فضائل اساسية سوف تضمن انسجام وصالح المجموعة : « الحكمة » ميزة « الحراس » – الشجاعة

المطلوبة من « المحاربين » ، الاعتدال الذي ان نجده عند المحاربين وعند الحرفيين والذي يقوم في التوازن الذي يحصر كل طبقة في وظيفتها وحدها ، وهذا ما يقتضي المراقبة الممارسة من قبل الحراس والخضوع الارادي من الطبقتين الاخريين لهذه المراقبة ، - أخيراً ، « العدالة » وهي ، هنا أيضاً ، نتيجة ، لكونها تعبيراً عن النظام في الوحدة وفي المطابقة مع النظام الشامل والالهي . (٤٢٧ - ٤٣٤)

يقتضي تشييد هذه المدينة العادلة عدداً من التعديلات المحتمة للنظام العادي في المدن القائمة : هذه التبديلات هي مفاجئة لدرجة ان سقراط أمسك عن عرضها ، لمعرفته بانه يجب ان يجابه « ثلاث موجات من السخرية » . ضروري أولاً ان لا يسمح باي اختلاف بين الجنسين ، لا في الوظيفة ولا في التربية المعطاة لهما . هذا القرار يبدو من ناحية أخرى مطابقاً للنظام الطبيعي الذي يهب المرأة الكفايات ذاتها ، الطبيعية والفنية ، التي يوليها للرجل . أما الاختلاف الظاهر بينهما فمرده قوة أكبر عند الرجل تحصر الاختلاف في الكمية فقط . (٤٥٥) . من الضروري أيضاً اقامة شراكة خيرات - اقله فيما يخص الطبقتين الاعليين ، بينما تباح بعض الملكية للحرفيين ، شرط ان تكون منظمة ، وان يخضعوا للحراس . ينجم عن ذلك استنتاج منطقي ، يأتي ايضاً من مساواة الجنسين ، وهو الغاء الاسرة . انها تتكون وتدوم بفضل الملكية ،

ترتكز على اختلاف الجنسين الذي يسجن المرأة في المهام المنزلية فقط ، انها ينبوع الانانية لوفرة الربط التي تكوّنها ، فيجب اذن ان تزول : ستكون النساء مشتركات لكل الحراس وكل المحاربين ، وهذا ما يقتضي تنظيماً دقيقاً جداً ، درءا لخطر الاختلاط الجسيم. سوف يحدد بدقة وقت الايلاد آخذاً بعين الاعتبار الفترات الاكثر مناسبة ، أما الاطفال الذين سوف يولدون فيتلقون تربية مشتركة من الدولة ، جاهلين جهلاً كلياً والديهم (٤٥٧ — ٤٦٢) ، قد تبدو هذه التوصيات كريهة ، انها تمثل مع ذلك ، مقتضى من النظام الاجتماعي ، لا غنى عنه ، سواء للدولة ام للافراد. — من الضروري أخيراً ان يكون الفلاسفة « ملوكاً » يديرون المدينة. في الواقع ، لا يمكن ان تكون هذه عادلة الا اذا كانت صورةً عن النظام الشامل ، وان صيغت وفقاً لنموذج الكيان. ان الفيلسوف وحده ، الذي يملك العلم ، يمكن ان يكون منظماً ومديراً للمدينة. هو وحده يقدر ان يخلق الوحدة والانسجام الاجتماعيين ، لأنه وحده يعرف طبيعة ومبدأ ذلك الانسجام ، فنصلُ هكذا إلى مدينة ارستقراطية ، يُمسك بزمامها « فيلسوف ملك ». (٤٧١).

وانقاد افلاطون منطقياً إلى دراسة ما يجب ان يكون عليه إعداد هذا « الفيلسوف الملك ». يجب أولاً ، وهذا أمر يعود إلى الحراس الذين يمارسون وظيفتهم ، اختيار ، من بين الاطفال ،

الذين لديهم المؤهلات المطلوبة - مؤهلات عائدة إلى اسباب طبيعية ، وبخاصة جغرافية (الشرائع ، ٧٤٧)- ، لأن هذه المؤهلات وحدها تحدّد الاختيار ، بمعزل عن اي اعتبار للاصل الاجتماعي . هذا « المزاج الفيلسوفي » يفترض القوة الطبيعية (لنشر ، في هذا السياق) ، ان الكائنات المشوهة يجب ان « تعرض » منذ ولادتها ، وبشكل اكثر دقة ان تخبأ « في مكان محرّم وسرّي » ، وقد يكون القصد من هذا التعبير عدم التلميح بوضوح عن قتل الاطفال الشائع في العصر القديم . (الجمهورية ٤٦٠) . عقلياً يتم اختيار من يتصفون بالميل إلى الدرس ، بعمق الذكاء والقدرة على الحفظ بسهولة كبيرة ، وبالمثابرة على الجهد (الجمهورية ٥٣٥) . خلقياً ، سوف نأخذ بعين الاعتبار (غضبية) تثير الشجاعة وتدعمها إلى جانب عناصر الحكمة ، والاعتدال وشهامة النفس (٣٧٦ ؛ ٥٣٦) ... تجدر تربية هذه « الامزجة » الكريمة المفتّش عنها ، بشكل لائق ، تلك التربية التي تمثُل الجوهري في اعداد الفرد (٤٢٣) . برنامج التربية هذا ، الذي يشغل عرضه قسماً كبيراً من حوار الجمهورية والكتابين الاولين للشرائع ، يفرّق بين حقبتين كبيرتين . الاولى ، تلك التي تعنى بالطفل وبالفتى ، حتى سن العشرين ، تحتوي اولاً التمرن على الموسيقى ، ونعني بذلك كل اشكال الفن ، لأنها مرتبطة « بالموز «Muses » ، وبخاصة الشعر والموسيقى بالمعنى الحصري (مع نبذ صارم لكل ما يشين الاخلاق ،

مثلاً القصائد التي تمثّل الآلهة مع شهوات انسانية) ؛ مع التمرن على الموسيقى ، تنضم تمارين التَرياضة البدنية ، التي اذ تليّن وتشدّد قوة الجسد ، تسهم في اعداد النفس (الجمهورية ، ٣٧٦ - ٤١٢) ، مع الاعتناء بعدم ابعاد الطب ، كحماية جسدية . في النهاية ، في فترة الفتوة ، بعد فرز الذين هم اقل كفاءة عقلية من سواهم ، ليصيروا « محاربين » ، يتلقى الآخرون العلوم الاساسية التي هي علم الرياضيات ، والهندسة ، والفلك ، والموسيقى بالمعنى الحصري للكلمة .... المرحلة الثانية من التربية سوف تشغل ، من سن العشرين إلى الثلاثين ، بالدرس المعمّق للعلوم التي أشرنا اليها والتي يرى فيها الكتاب السابع من الجمهورية — حيث ترد هذه الاشارات -- « المدخل » نفسه إلى الفلسفة . ثم من سن الثلاثين إلى الخامسة والثلاثين يتم التدريب على الجدلية ، كمنهج لعلم الكيان ، وبالتالي الصلاح . بعد ذلك يجب على حرّاس المستقبل ، طيلة خمس عشرة سنة ، أن يعودوا نزولاً إلى الكهف » ليمارسوا فيه وظائف الحكم في الدولة ، سواء كمدنيين أم كعسكريين. في سن الخمسين ، بعد أن تكون التربية قد اكتملت ، سوف يحكم الحراس بالدور ، مع لجوئهم إلى الفسلفة ، جامعين هكذا التأمل مع العمل. وهذا ما يوليهم القدرة على ان يجعلوا من المدينة التي يديرونها نسخة عن « النموذج الإلهي » « للكوزموس » الشامل.

بعد ان وضع اسس المدينة العادلة ، عاد افلاطون إلى الدول

القائمة ، التي هي دول ظالمة ، يحاول بسط ولادتها ، لا التاريخية بل المنطقية ، مبرزاً نوعاً من شريعة الانحلال التدريجي المحتّم ، الملازم للّعبة كلما ابتعدنا عن الدستور المثالي . واذا قام ، لا سباب طبيعية – مولّدة بخاصة من كائنات خسيسة – خلاف داخل الحكومة ، فان الحرفيين وهم أغنياء ، يسعون إلى استغلال هذا الوضع ليستقلوا ، فتتحد الطبقتان الحاكمتان للدفاع عن الذات ، فتنهبان اموال الحرفيين وتستعبدانهم . ولكن ، بما ان المحاربين يجرّون الآخرين إلى هذا الواقع ، باستخدامهم القوة التي في حوزتهم ، فسوف يذهبون ايضاً الى انتزاع الحكم من يد الفلاسفة ، فيولد النظام التيموقراطي ، المؤسس على « التيمي » « الشرف » أما إذا أفلت ارتباطه بالعقل أصبح فوضوياً . « التيمقراطيون » يستفيدون من النظام ليجنوا الثروات على حساب طبقة حرفية تصير إلى العدم . وتقع هكذا السلطة السياسية بين أيدي مواطنين أثرياء ، ويصير النظام « أوليغارشي : حكم الأقلية فينضم الفقراء إذ ذاك ليتخلصوا من تعاستهم المادية ومن استعبادهم ، يسوقهم خطباء ديماغوجيون ، فنصل إلى « الديمقراطية » ، إلى حكم الشعب من الشعب ، حسب التعريف الذي يعطيه هذا النظام لذاته . الافراط في الحرية بدون رادع ، الفوضى ، وانفلات النزوات الفردية التابع لذلك تخلق انزعاجاً داخلياً متزايداً . فينتفض إذ ذاك رجل يتقدم كمحام ، « كرئيس للشعب » ويدعي انه وحده قادر على خدمة هذا الشعب

ضد أعدائه. فيُعطى الحكم بسرعة، ويعطى في الوقت ذاته قوة السلاح التابعة للحكم، فيستخدم «رئيس الشعب» هذه القوات ضد خصومه، ثم سعياً منه إلى تحويل الانتباه عن الصعوبات الداخلية، يزج البلاد في مختلف الحروب الخارجية، هكذا يولد «الطغيان». ننحدر إلى أدنى درجة من الانحلال السياسي: ان كان الفيلسوف – الملك قد احتلّ الدرجة الأعلى من أشكال الحكم الممكنة، فلأنه كان دائماً يعود إلى الشريعة الالهية. أما الطاغي، فيحتل المستوى الأدنى، لأنه يتخذ من إرادته الشخصية مقياساً أسمى لعمله (الجمهورية الثامن والتاسع). يتناول «السياسي» من جديد هذا الموضوع المتشائم عن الزمان المولّد، لا التقدم، بل الانحطاط المحتّم. هنالك أسطورة تعلمنا أولاً انه، في الماضي، تحت حكم الكرونوس (الزمان) كان العالم تحت سلطة الآلهة: كل شيء انذاك كان يولد من ذاته لخير البشر، إنما، بعد أن تخلّى الالهة عن مركز الإدارة وبعد أن تركوا الناس لذواتهم ظهر الاختلال. ولكانت البشرية بلغت نهايتها منذ زمان بعيد، لو لم تتدخل الآلهة من وقت إلى آخر، لتعطيها الدفعة التي تتيح لها الانطلاق من جديد: هكذا قدم الآلهة للبشر هبات الفنون المختلفة، من النار، صب المعادن، مثلاً، وإذ أصبح الناس قادرين على تغذية ذواتهم، راحوا يفكّرون في البحث عن موجّه، يلعب بالنسبة إليهم دور المرشد، على صورة «الراعي الإلهي» في «العصر الذهبي»، فانطرحت مشكلة طبيعة الحاكم ووظيفته (٢٦٨ – ٢٧٧). ويدور تصوّر هذا «السياسي»

حول أفكار ثلاثة رئيسية : انه يعارض الطاغية الذي يدّعي انه يحكم بموافقة مرؤوسيه، وان سلطته مقبولة وليست مفروضة بالضغط. ادعاءان مستحيلان ما لم ترتكز السلطة على الفلسفة، أي على الحقيقة (٢٧٦). فوق ذلك، لأنه يستلهم الحقيقة، ويخضع في سلوكه لمعرفة الخير، السياسي هو فوق الشرائع لأنها حتماً عارضة وغير كاملة، ويجب عليه أن يأخذ مبادرات دائماً صالحة (٢٩٧)، ويجب من ناحية أخرى أن نلاحظ ان هذا الفيلسوف السياسي لم يعد حاكماً، في الجمهورية، بل صار «مستشاراً» للملك (٢٥٩ــ؛ أخيراً، السياسي هو رجل «الفن الملكي»، الذي يسود بتفوق على الفنون الباقية، المرتبطة بالمنفعة هذا «الفن الملكي» إذ يشبه مهارة الحائك، هو فن جمع الأضداد وإقامة الوفاق بين المواطنين، وهم كثيرو الاختلاف، وبالتالي، توطيد ظروف الخير والسعادة للجميع. (٣٠٦ – ٣١١).

آخر مؤلف لأفلاطون، «الشرائع» هو نتاج طويل ومعقد، مستفصل في دقته إلى درجة انه يصبح بعض المرات مثقلاً، يبغي العودة إلى الافكار الكبيرة من الجمهورية ليعمقها، ويدققها، ويبدّلها حول بعض النقاط ويعطيها أشكال التطبيق العملي. ليس من الضروري القول بان هذا المؤلف خضع لتأثير الفشل المتكرر الذي شعر به افلاطون لسوء مغامراته السياسية. – لن نتوقف هنا الاعند بعض المواضيع الكبرى. نجد فيها اولاً تلطيفاً مهما لما كانت عليه

الاثباتات السابقة من عنف وحتى من اثارة للشك : اعاد وضع الاسرة ، كوسيلة فريدة لعلاج الفوضى الجنسية . دعا إلى توفير الظروف التي تتيح للشباب بان يتعارفوا فيما بينهم . حرّض على الامتناع عن الطلاق ووضع تدابير ضد العزوبة بعد سن الخامسة والثلاثين (٧٢١ ، ٧٧١ ، ٧٧٤ ، ٨٣٩ ، ٩٣٠) من ناحية أخرى ، يختلف تصور التربية ما بين الصبيان والبنات . أخيراً ، شرعية للملكية معترف بها جزئياً ، ولكن ، هنا كما في الجمهورية ، المقياس الاسمى ، الذي يجيز تدخل الحكومة وحصر الحقوق الفردية ، يبقى اولية المصلحة الجماعية (٩٢٣) ... في المرتبة الثانية ، التشديد بالحاح على اهمية التربية وعلى المواد التي تقتضيها : فجوهر ما كانت تدعو اليه الجمهورية مُعادٌ هنا : يجب بكل بساطة ان نذكر ، باختصار ، الشأن المعطى للفنون الجميلة . لا يرضى بها افلاطون الا بمقدار ما هي عنصر تربية خلقية ، فالشعراء منبوذون ، لأن نتاجهم يزرع بذور فساد(٣٧٧) ، ما لم يخضعوه للفلسفة ، أو افضل ، مالم يصبح الفلاسفة شعراء . الرسم مزدرى بقساوة شديدة ، لأنه يوهم بالحقيقة امام ما ليس هو سوى تقليد ، إذن ، ظاهر . النحت مسموح به ، ان ابتغى اعادة صنع النموذج . الموسيقى وحدها تحتل مكان الصدارة ، لأنها ، شرط ان نحسن اختيارها ، مدرسة المقياس والاتزان ، ومن ثم ، لا تنفصل عن الفلسفة (٦٩٩ –عد إلى الجمهورية ٤٢٤) . في المرتبة الثالثة ، أبرز بقوة الاساس الخلقي للمدينة : إقامة تنظيم دقيق يحدد تلبية

النزوات ، وبخاصة الجنس ، امتداح الوشاية ، في سبيل اثارة المنافسة الخصبة بين المواطنين واذكائها ، دعم الدين بقوة وتعظيم شأنه ، بالدور المعطى للاعياد الدينية وبالقضاء على الالحاد المعتبر كارثة اجتماعية . وفي الواقع لا يمكن ان تستمر المدينة في العدالة الا اذا اعتبر كل الناس الله ينبوع كل وجود ونموذج كل كمال . —
يبقى أخيراً ان نواجه الشكل النهائي الذي اعطاه افلاطون لنظرية السلطة السياسية : السياسي معرّف عنه دائماً كفيلسوف يملك علم «النموذج الإلهي» ويقدر من ثم ، على ادخال النظام إلى المدينة والحفاظ عليـه ، وبالتالي ، توطيد الوحدة والوفاق . وكما في كتاب السياسي ، يعتبر في استقلالة تجاه الشرائع ، اذ يستطيع ان يبدّلها ، لانه يملك الذكاء الصائب ، ولأنه يتلقى عون « انعام الهي » خاص ، ولهذه الصفة المزدوجة ، يستحق الاستقلال تجاه كل الظروف مهما كانت ، انما مع الحفاظ على الخضوع للشرائع ، كما في الكريتون ، وهو الفضيلة الاجتماعية العليا للمواطن العادي (٨٧٤) ، من ناحية اخرى سوف يعاونه وينصحه ايضاً بخاصة في تدبير المدينة ، مجلس استشاري خاص ، « المجلس الليلي » ، وقد سمي كذلك لأنه يجب ان يجتمع قبل بزوغ الضوء ليضع كل التدابير الضرورية للنهار الطالع — وهو مؤلف من رجال من عمر الثلاثين إلى الاربعين ، قادرين على القرار ، لأنهم يعيشون منكبّين على علم الحق ونظام الكون . أخيراً ، ونجد هنا من جديد اهتمامات اعمال

افلاطون الاخيرة ، تقديم النظام المثالي من الآن فصاعداً «كمزيج » ، يجمع ما هو جوهري في الملكية ، اي مفهوم الوحدة الاجتماعية في تدرج الرتب ، وما هو جوهري في الديمقراطية ، اي هم احترام الرأي الشعبي ، وهذا ما يمكن ان يتحقق بوجود سلطة مركزية ومجلس للشعب . (٦٩٢ - ٦٩٤) .

نجد هنا من جديد التعبير عن اتجاه أساسي في الفلسفة الافلاطونية : تخليص الحسي ، الواقعي ، الحياة الانسانية الفعلية - المدموغة من ناحية اخرى بالتأثير المفسد للمادة في شكل التجسيد - بربطها مع العقلي ، نموذج كل كمال ، باقامة علاقة تقليد بين مستويي الكيان ، وهذا ما يفترض دوراً ديميورجياً معترفاً به للسياسي .. ليست المثالية الافلاطونية اذن ، كما ادعاه خطأً نيتشيه ، علامة « حقد ضد هذا العالم » قد يكون دفع إلى رغبة بناء « عالم متسام » أنها ، بالعكس ، ارادة اعطاء وجه لهذا العالم ، جعله انسانيا ، منظماً وسعيداً . من هنا ، تلك المثالية هي بدون شك واحدة من افضل التعابير للواقعية الصائبة : يدعونا افلاطون إلى التساؤل عما اذا كانت الطريقة الوحيدة لتقدير وترقية واقع الانسان لا تقوم في الالحاح ، المعروض عليه ، بان يكون على مستوى ما هو عليه جوهرياً .

التــاج

يبدو لنا مفيداً ان نعطي بعض الاشارات المقتضبة عن المصادر التي هي في متناولنا حالياً لمعرفة هذا التاج .

نملك قبل كل عدداً من المخطوطات .عشرون منها تنحصر في نص هذا الحوار أو ذاك . المخطوطان المهمان يعودان إلى القرن التاسع : يوجد الاول في المكتبة الوطنية ، البـاريزينيوس « Parisinus » (المشار اليه عادة بعلامة A)الذي لا يحتوي سوى الجمهورية ، الكريتياس ، التيماوس والشرائع ، انما نستطيع اتمامه بنسخة عنه كتبت في القرن الحادي عشر وهي محفوظة في مكتبة القديس مرقس في البندقية ، ومن هنا اسمه (Venedus) وعلامته (T) . المخطوط الثاني هو مخطوط مكتبة جامعة أوكسفورد ، (Bodleianus) (وعلامته B) . يجب ان نضيف إلى ذلك عدداً من اوراق البردي التي اكتشفت في حفريات

المدن القديمة ذات الطابع الاغريقي في مصر ، بخاصة تلك التي تعطي نصاً عن الفيدون ويعود الى القرن الثالث قبل تاريخنا .

الترجمة اللاتينية لمرسيل فيسين ، من الاكاديمية الافلاطونية في فلورنسا ، عرّفت ، للمرة الاولى ، مجموعة نتاج افلاطون (نهاية القرن الخامس عشر) ، وبعد بضع سنوات ظهرت المنشورات اليونانية في البندقية وفي بال الطبعة اليونانية الكبرى تعود إلى هنري استيين (١٥٧٨) . هذه الطبعة معروضة بشكل يقسم النص إلى أعمدة مرقمة ، وفي داخل هذه الأعمدة ، تقسيمات أخرى مشار إليها بالأحرف (A ، B ، C .....) وهذه الإشارة بالعدد وبالأحرف هي المستعملة عادة في مراجع الاستشهادات يوجد إلى جانب النصوص ذاتها ما نسميه بـ « التقليد غير المباشر » المكوّن من الاستشهادات الكثيرة المأخوذة من أفلاطون والتي ترد عند مؤلفي العصور القديمة .

أخيراً ، يجب اعطاء مكان خاص للشروحات : شروحات تعود إلى العصور القديمة ، بخاصة تلك التي نجدها في مؤلفات ارسطو ، والتي تبدو بالغة الاهمية لدرس تعليم افلاطون الشفهي ، شروحات بروكلوس للجمهورية ، والبرمنيذ ، والتيماوس ، شرح خلقيديوس للتيماوس ، الذي بواسطته تعرفت القرون الوسطى على افلاطون

والرواقية ؛ شروحات شيشرون ، وقد فُقد قسم منها ، بخاصة شرح الجمهورية الذي نجده في كتاب شيشرون عن الجمهورية ، الشروحات المسيحية ، الفاصلة في صياغة ما سمّي « بالافلاطونية » أو « السقراطية المسيحية » بخاصة شروحات القديس اكليمنضوس الاسكندري ، واوريجنوس واوزيب القيصري . أخيراً ، شروحات مرسيل فيسين للمأدبة و« اللاهوت الأفلاطوني ، اي « الفيدون » و « التيماوس » .

لن نلحّ بشأن المسائل الفنية الدقيقة المطروحة حول حالة الحوارات وتصنيفها ، سنتوقف بهذا الخصوص عند الرأي المقبول لدى ناشري مجموعة غيليوم بودي ، الذين يتبعون ترتيباً تاريخياً محتملاً . لنضف انه ، ولو بدا ان العناوين تعود إلى أفلاطون بالذات ، فإن تفاسير العناوين تعود إلى مبادرات قديمة ، وأن تصنيف النوع الذي يتبع العنوان يأتي من تقاليد مدرسية صرف .

هي ذي اذن لائحة بمؤلفات أفلاطون :

١ - الحوارات الأصيلة :

ايبياس الصغير أو في الكذب .

السيبياد أو في طبيعة الانسان .

دفاع سقراط .

اوتيفرون أو في التقوى .
كريتون أو في الواجب .
ايبياس الكبير أو في الجمال .
لاشيس أو في الشجاعة .
ليزيس أو في الصداقة .
شرميد أو في الحكمة .
بروتاغوراس أوالسفسطائيون.
غورجياس أو في البلاغة .
مينون أو في الفضيلة .
فيدون أو في النفس .
المأدبة أو في الحب .
فيدر أو في الجمال .
إيون أو حول الالياذة .
مينيكسين أو في[فن الرثاء.
اوتيديم أو في البحث.
كراتيل أو في دقة الأسماء
الجمهورية أو في العدالة .
برمنيد .
تيتات أو في العلم .
السفسطائي أو في الكيان .

السياسي .
فيليب او في اللذة .
تيمي .
كريتاس او الاطلنطيك .
الشرائع أو التشريع .
ابينوميس أو الفيلسوف .

- الرسائل

اصالتها موضوع ارتياب .

٢ - الحوارات المشكوك باصالتها

السيبياد الثاني .
إيبارك .
مينوس .
الخصوم .
تياجيس .
كليتوفون .

٤ - الحوارات المزيّفة

في العادل ، في الفضيلة ، ديمودوكوس ، سيزيف ، اريكسياس ، اكسيوخوس ، تعاريف .

القسم الثاني

مقتطفات « أفلاطون »

مقتطفات (من افلاطون)

١ – السخرية السقراطية ، منهج تنقية .

(السفسطائي A ٢٣٠ – B ٢٣٠)

الغريب

توصل بعضهم ، بعد تفكير ناضج ، إلى الظن بان الجهل هو دائماً غير متعمّد ، وان من يظن نفسه حكيماً لن يوافق ابداً ، على ان يتعلم ايا من الاموراالتي يتصور انه ماهرٌ فيها . وبالتالي ، فمع ما تبذله من جهد ، ان التربية بواسطة التوبيخ تصل إلى نتائج رديئة .

تيتات

انهم على حق في ظنهم هذا .

الغريب

بالتالي ، يحاولون بطريقة اخرى ، ان يحرّروهم من هذا الادعاء .

تيتات

بأية طريقة ؟

الغريب

يطرحون على إنسانهم اسئلة عن امورٍ يظن انه يتكلم فيها بتعقل ، بينما لا يقول شيئاً ذا شأن ، ثم ، بينما يتيه ، يسهل عليهم التعرف على آرائه. يجمعونهـا معـاً في نقـدهم ، يجابهونها الواحدة بالاخرى ويظهرون هكذا انها تتناقض في الاشياء ذاتها ، والعلاقات ذاتها ، ومن وجهات النظر ذاتها . فالذين يرون ذواتهم ممحمين يستاؤون من نفوسهم ، ويصبحون لطفاء تجاه الآخرين ، ويعتقهم هذا الامتحان من الآراء المتكبرة والجازمة التي كانوا يحملونها عن ذواتهم . وتعلّم هذا الانعتاق هو الاكثر متعة واماناً لمن يعنيه .ذاك لأن الذين ينقّون من يمتحنونهم ، يا ولدي العزيز ، يفكرّون مثل اطباء الجسم .فانهم على اقتناع بان الجسم لن يستطيع الافادة من الغذاء المعطى له قبل شفائه التام وهؤلاء قد ارتأوا بالشكل ذاته ، ان النفس لن تستطيع ان تجني اية فائدة من المعارف المعطاة لها ، إذ لم تخضع لنقد . فبنقض اقوالها يعتريها الخجل وتنزع من نفسها الآراء التي تحول دون التعليم ، وهكذا تنقّى وتنقاد إلى الاقرار بانها لا تعرف سوى ما تعرفه ، ولا شيء اكثر .

٢ _ المايوتيك أو فن توليد الافكار

(تيتات ، e ١٤٨ - d ١٥١)

سقراط

انك تعاني من آلام الولادة ، يا عزيزي تيتات ، لأن نفسك ليست خالية ، بل هي حبلى

تيتات

لا ادري ، يا سقراط ، اقول لك ما اختبره فقط .

سقراط

حسناً ، أيها الشاب البريء ، اما سمعت القول باني ابن قابلة كثيرة العزم والاكرام ، هي فيناريت ؟

تيتات

اجل ، هذا قد سمعت به .

سقراط : وهل سمعت أيضاً اني امارس الفن ذاته ؟

تيتات : بتاتاً .

سقراط : حسناً ، خذ علماً بهذا ، انما لا تذهب لتبيعني للآخرين . يجهلون ، ايها الرفيق ، انني املك هذا الفن ، ولذا لا يقولون عنه شيئاً . عندما يتكلمون عني ، يقولون بالعكس ، انني غريب الاطوار ، واني ارمي الناس في الارتباك . هل سمعت القول بهذا أيضاً ؟

تيتات : نعم

سقراط : وهل أخبرك عن السبب ؟

تيتات : نعم أخبرني عنه .

سقراط : تذكر كل ما له علاقة مع فن القابلات ، وستفهم

بسهولة أكبر ما اريد ان اقوله . انت تعرف ، اظن ان لا واحدة منهن تولّد نسوة اخريات ، ما دامت هي بدورها قادرة على الحبل والولادة ، وانهن لا يقمن بهذه المهنة الابعد ان يتجاوزن مرحلة ايلاد الاطفال .

تيتات : بتأكيد .

سقراط : يأتي هذا العرف ، على ما يقال ، من أرتيميس ، التي أُوكل إليها رعاية الولادات ، دون أن تلد هي قط . لم تسمح إذن للنساء العواقر أن يصبحن قابلات ، لأن الطبيعة البشرية هي ضعيفة كثيراً لممارسة فن لم تختبره قط ، وقد أوكلت بهذه المهمة إلى النسوة اللواتي تجاوزن عمر الإيلاد ، لتكرم الشبه الذي لهن معها .

تيتات : هذا صحيح .

سقراط : أو ليس صحيحاً ايضاً وضرورياً ان تعرف القابلات افضل من الآخرين ان كانت امرأة حبلى ام لا ؟

تيتات : بكل تأكيد .

سقراط : تستطيع القابلات ايضاً ، بواسطة العقاقير والسحر ، ايقاظ آلام الايلاد وتخفيفها عمداً ، ايلاد من يصعب عليهن الخلاص ، وحتى اثارة اجهاض الجنين ، ان ارتأت ان ذلك موافق .

تيتات : هذا صحيح .

سقراط : اما لاحظت ايضاً بين مؤهلاتهن انهن وسيطات جدّ

ماهرات ، لأنهن يعرفن تماماً اية امرأة يجب تزويجها من اي رجل للحصول على اكثر الاطفال كمالاً ؟

تيتات : كلا ، هذا امر ما كنت أعرفه اطلاقاً .

سقراط : حسناً ، اعلم انهن اكثر اعتزازاً بذلك مما هنّ بمعرفة قطع المصران . تفكر في الواقع : اتظن انه يخص الفن عينه او فنونا مختلفة الاعتناء بثمار الارض وحصادها ، ومعرفة في اية ارض يجب وضع هذه النبتة او ذاك الزرع ؟

تيتات : لا يعود ذلك الى فنون مختلفة ، بل إلى الفن ذاته .

سقراط : وبالنسبة إلى المرأة ، اتظن ان فن الزرع وفن الحصاد هما مختلفان ؟

تيتات : لا يبدو ان ذلك صحيح .

سقراط : كلا ، في الواقع . انما بسبب وجود طريقة بلا شرف وبلا فن لجمع الرجل والمرأة ، تسمّى دعارة ، فان القابلات ، اللواتي هن نسوة محترمات يتجنبن التدخّل في الزيجات ، يخشين ان يلحق بهن اللوم المتعلق بالدعارة . مع ذلك ، للمولّدات الحقيقيات ، ولهن وحدهن ، تعود مهمة اعداد الزيجات إعداداً جيداً .

تيتات : يبدو كذلك .

سقراط : هذه هي اذن مهمة القابلات : انها ادنى من مهمتي . في الواقع لا يحدث للنساء ان تلدن ، تارة أوهاماً وتارة

كائنات حقيقية، وليس من السهل التعرّف إلى ذلك. ولو حدث لهن ذلك، لكان أعظم وأجمل عمل للقابلات التمييز بين الصح والخطأ. ألا تظن ذلك؟

تيتات : بلى.

سقراط : فني كمولّد يضم اذن كل الوظائف التي تتممها القابلات، انما يختلف عن فنهن لأنه يخلّص رجالاً لا نساء، ويراقب نفوسهم في عملها لا اجسامهم. انما تكمن الفائدة الرئيسية من فني في انه يجعل الانسان قادراً على التمييز، بشكل اكيد، ان كان ذهن الشاب يولّد وهما وخطأ، ام ثمرة حقيقية وصادقة. من ناحية اخرى، أشارك القابلات بكوني عقيماً بشأن الحكمة، كما ان التأنيب الذي وجّه كثيراً ضدي لأني اسأل الآخرين دون ان اعلن عن موقفي بشأن اي شيء، اذ لا املك في ذاتي اية حكمة، هو تأنيب لايخلو من الصدق. والسبب هو : يضطرني الإله الى ان اولّد الآخرين، ولكنه لم يسمح لي بأن ألد. لست انا نفسي إذن حكيماً بتاتاً ولا استطيع ان اقدم اي اكتشاف حكمة يكون من ايلاد نفسي، ولكن الذين يتعلقون بي، مع ان بعضهم يبدون في البدء جاهلين تماماً، يقومون كلهم، طيلة معاشرتهم لي، ان سمح لهم الإله، بخطوات رائعة، لا حسب رأيهم الخاص، بل حسب رأي الآخرين منهم. وانه لواضح كالنهار انهم لم يتلقنوا مني شيئاً،

وانهم هم انفسهم وجدوا في ذواتهم وولدوا أشياء كثيرة جميلة .
انما ما ولدوا ذلك الا بفضل الإله ومساعدتي .

وهوذا ما يعطي الدليل على ما اقول . كثيرون فيما مضى ، اذ تجاهلوا مساعدتي ، واذ نسبوا إلى ذواتهم تقدمهم دون ان يعيروني اي اعتبار ، تركوني في مرحلة جدّباكرة ،سواء عن دافع من ذواتهم ام عن تحريض من الآخرين . بعيداً عني ، وتحت تأثير معلمين سيئين ، اجهضوا كل البذور التي كانوا يحملونها . امّا تلك التي كنت قد ولّدتهم منها ، فقد غذّوها تغذية سيئة وتركوها تفسد ، لأنهم اولوا اهتماماً اكثر بالاكاذيب وبالمظاهر الباطلة مما بالحقيقة ، وانتهوا بالظهور جاهلين في عيونهم الخاصة وفي عيون الآخرين . اريستيد ، ابن ليزيماك ، كان واحداً من هؤلاء ، وهناك كثيرون آخرون. عندما يعودون الي ويترجوني ، بالحاحات غير عادية ، لكي اقبلهم في رفقتي ، يحرّم عليَّ الذي يكلمني ان اعيد الصلات مع البعض منهم ، ويسمح لي بذلك مع آخرين ، وهؤلاء يستفيدون كما في المرة الأولى. إن الذين يتعلقون بي يشبهون ايضاً في هذا المجال النساء الشديدات الرغبة في طفل : انهم فريسة الآلام ، وهم ليلاً نهاراً ممتلئون اشكالاً من القلق اقوى من قلق النسوة . والحال ، بخصوص هذه الالام ، يستطيع فنّي اثارتها وهو يستطيع ايضاً ان يوقفها . هذا ما افعله لاجل الذين يعاشروني . انما

يوجد بينهم ، ياتيتات ، من لا تبدو نفسه حبلى . عندما اتثبّت من انهم ليسوا بحاجة الّي اطلاقاً ، اتنحّى عنهم بكل لطف ، وبفضل الله ، اتنبأ ، بتوفيق ، عن الرفقة التي تفيدهم . هكذا زاوجت كثيرين مع بروديكوس ، وكثيرين آخرين مع رجال آخرين حكماء وإلهيين .

ما تماديت في بسط هذا الموضوع ، يا تيتات الممتاز ، الا لأني اشتبه ، كما تشتبه انت نفسك ، ان نفسك هي حبلى وانك في عمل ولادة . استسلم لي ، اذن ، كما لابن قابلة ، هو بدوره مولّد ، وعندما سأطرح عليك اسئلة ، اجتهد في ان تجيب عليها باحسن ما تستطيع . وان حصل ، ابان تفحّصي لهذه او تلك من الاشياء التي ستقولها ، ان احكم بان ذلك ليس سوى وهم ، بدون حقيقة ، وانتزعها حينئذٍ منك وارمي بها ، لا تحزن كما تحزن ، بشأن أطفالهن ، النساء اللواتي هن أمهات للمرة الأولى رأيت منهم كثيرين يا صديقي العجيب ، يفورون غضباً ضدي ، لدرجة انهم كانوا على استعداد لعضّي ، لأنني انتزعت منهم رأياً غريباً . لا يظنون انني ، عن عطف عليهم أقوم بذلك . انهم بعيدون عن ان يعرفوا ان ما من ألوهة تريد شراً للبشر ، وانني أنا أيضاً ، لا أتصرف هكذا عن رداءة ، إنما لا يسمح لي إطلاقاً بأن أرتضي ما هو خطأ وبأن أخفي ما هو صدق .

اعد اذن السؤال الى البدء وحاول ان تقول ما يمكن ان يكون

العلم . احترز من ان تقول أبداً بأنك غير قادر على ذلك ، لأنه ، ان شاء الله ، واعطاك الشجاعة بهذا الخصوص ، فلسوف تكون قادراً .

٣-مثل الكهف - هدف التربية - الفيلسوف مضطر للحكم . (الجمهورية الكتاب السابع a ٥١٤ - b ٥٢١)

- الآن ، اخذت القول من جديد ، تصور طبيعتنا ، حسبما تكون أو لا تكون مستنيرة بالتربية ، وفقاً للّوحة التالية : تصوّر اناساً في سكن سفلي ، بشكل كهف ، ومدخله ، المنفتح للنور ، يمتد على طول الواجهة . انهم هناك منذ طفولتهم ، مكبّلو الساقين والعنق بقيود ، بنوع انهم لا يستطيعون التحرّك في اماكنهم ، ولا أن يروا غير ما هو أمامهم ، لأن القيود تمنعهم عن ادارة الرأس . يلمع ضو نار مشعلة في البعيد على تلة وراءهم ، بين النار والسجناء طريق مرتفعة ، وعلى طول هذه الطريق تصوّر حائطاً صغيراً ، شبيهاً بالحيطان العازلة ، التي يقيمها عارضو الدمى ، بينهم وبين الجمهور ، ويظهرون فوقها العابهم .

- ارى ذلك ، قال .

- تصوّر الآن على طول هذا الحائط الصغير اناساً حاملين اوعية من كل شكل ، تتجاوز علو الحائط ، وتماثيل اناس وحيوانات ،

من حجر ومن خشب ، ومن كل الاشكال . وطبعاً ، من هؤلاء الحاملين الذين يمرون ، بعضهم يتكلم وآخرون لا يقولون شيئاً .

— هوذا ، قال ، لوحة غريبة وسجناء عجيبون !

— يشبهوننا ، اجبت . قبل كلٍ أتظن انهم في هذه الحالة رأوا من ذواتهم ومن جيرانهم غير الظلال المترامية ، بفضل النار ، على قسم الكهف الذي هو قبالتهم ؟

— وهل يمكن ان يكون غير ذلك ان كانوا مضطرين ان يلبثوا الحياة كلها دون ان يحركوا رؤوسهم ،

— ومن الاشياء التي تستعرض ، اليس الأمر كذلك ؟

— بدون اي اعتراض .

— من ثم ، ان استطاعوا التحاور فيما بينهم ، اما تظن انهم سيعتقدون ، انهم يشيرون الى الاشياء الحقيقية ذاتها عندما يسمّون الظلال التي يرونها ؟

— حتماً

— وان وجد ايضاً صدى يعيد الاصوات من عمق السجن ، كل مرة يتكلم فيها احد المارّين ، اما تظن انهم يأخذون صوته كصوتٍ للظل الذي يمر ؟

— اجل ، بزفس ، قال .

— مما لا شك فيه ، اعدت ، أنه في عيون اولئك الناس ،

لا يمكن ان تكون الحقيقة شيئاً سوى ظلال الاشياء المصنوعة.

– هذا بكل ضرورة ، قال .

– تفّحص الآن كيف ستكون ردة فعلهم ، اذا اعتقوا من قيدهم وابرئوا من جهلهم ، واذا جرت الامّور طبيعيا كما يلي : لنحلّ قيود احد السجناء . ولنرغمه على الانتصاب فجأة ، على ادارة العنق ، على السير ، على رفع العينين نحو الضوء . كل هذه الحركات سوف تؤلمه ، والانبهار سوف يعيقه عن رؤية الاشياء التي كان يرى ظلالها منذ برهة . اسألك ماتراه يجيب ان قلنا له انه منذ هنيهة لم يكن يرى إلا أشياء بدون قوام ، بينما الآن وهو أقرب إلى الحقيقة متجه صوب الأشياء الأكثر صدقاً يرى بشكل أصدق. وأخيراً ، ونحن نريه كلا من الأشياء التي تمر أمامه ، لو أرغمناه على الإجابة عن الأسئلة والقول ما هو ، أفلا تظن انه سوف يرتبك ، وان الأشياء التي كان يراها قبلاً ، سوف تبدو له أكثر حقيقة من تلك التي نقدمها له الآن ؟

– اكثر حقيقة بكثير ، قال .

– وان ارغمناه على التطلع إلى الضوء بالذات ، اما تظن ان عينيه سوف تؤلمانه وانه سوف يفلت ويعود إلى الاشياء التي يقدر ان يتطلع اليها ، والتي سوف يظنها في الحقيقة ، اكثر تمييزاً من تلك التي نريه اياها ؟

– هذا ما اظنه ، قال .

– فعاودت القول ، ان سحبناه من هناك بقوة ، ودفعناه الى صعود الطلعة القاسية والمتعرجة ، وان لم نتركه قبل ان نكون اقتدناه خارجاً الى ضوء الشمس ، اما تظن انه سوف يتألم وسوف يثور لكونه منقادا هكذا . وعندما يصل الى النور ، سوف تنبهر عيناه من بريقه ، ولن يتمكن من رؤية اي من الاشياء التي نسميها الآن حقيقة ؟

– قال ، لن يتمكن من ذلك ، اقله في بادئ الامر .

– يجب عليه ، قلت ، ان يألف الوضع ، ان شاء ان يرى العالم العلوي . في بادئ الامر ، سوف ينظر باكثر سهولة إلى الظلال ، ثم إلى صور الناس وباقي الاشياء المنعكسة في المياه ، ثم إلى الأشياء ذاتها . ثم إذ يرفع ناظريه صوب نور النجوم والقمر، سوف يتأمل طيلة الليل، بالمجرات والفلك ذاته بسهولة أكبر مما يعمله طيلة النهار، من تطلع إلى الشمس وإلى لمعان الشمس .

– بدون شك .

– في النهاية ، اظن ، ستكون الشمس ، لا في المياه ، ولا صورها المعكوسة في اية نقطة اخرى ، بل الشمس ذاتها في مكان اقامتها الخاص ، ولسوف يتمكن من التطلع اليها والتأمل فيها كما هي .

– حتماً ، قال .

– بعد ذلك ، سوف يتوصل الى الاستنتاج بشأن الشمس ،

انها هي التي تنتج الفصول والسنوات ، وانها تسود كل العالم المنظور ، وانها نوعاً ما علّة كل الاشياء التي رآها هو ورفاقه في الكهف .

– واضح ، قال ، انه سوف يصل إلى كل ذلك بعد الاختبارات المختلفة .

– وان عاد فيما بعد يفكر بمسكنه الاول وبالعلم الذي يملكونه هناك ، وبرفاق اسره ، اما تظن انه سوف يهنىء نفسه على التغيير وانه سوف يرأف برفاقه ؟

– بكل تأكيد ، نعم .

– اما بخصوص الألقاب والمدائح التي كانوا يقدرون ان يعطوها بعضهم لبعض ، والمكافآت المنعمة على ذاك الذي كان يميّز اكثر من سواه بالعين الثاقبة الاشياء التي كانت تمر ، وكان يتذكر بافضل دقة الاشياء التي كانت تمرّ بانتظام في الاول أو في الاخير ، أو معاً ، والذي كان من ثم اكثر مهارة ليتنبأ عمّا كان سيحصل ، أو تظن ان انساننا هذا سيحسده ، وسيغار من اولئك الذين ، بين السجناء ، ينعمون بالالقاب وبالسلطة ؟ افلا يفكر مثل « اشيل » في « هوميروس » ؟ وأما يفضّل مئة مرة ان لايكون سوى عامل محراث في خدمة فلاح فقير وان يتحمل كل الشرور الممكنة على ان يعود إلى اوهامه القديمة وإلى ان يعيش كما كان عائشاً ؟

– أنا على رأيك قال : سوف يفضل ان يتحمل كل عذاب على ان يعود ليعيش تلك العيشة .

– تخيل بعد هذا ، بادرته بالقول ، لو نزل انساننا هذا واخذ من جديد مكانه القديم ، افما تصطدم عيناه بالظلمة ، لعودته فجأة من الشمس ؟

– بكل تأكيد ، نعم ، قال .

– وان اضطر من جديد ان يحكم في هذه الظلال وان يسهم مع السجناء الذين ما تركوا قيودهم قط ، بينما ما زال بصره مرتبكاً بعد ، وقبل ان تنسجم عيناه مع الوضع وتألف الظلمة ، وهذا يقتضي وقتاً طويلاً ، افلا يكون مضحكة ، ويقولون عنه ، لأنه صعد إلى فوق ، عاد من هناك فاسد العينين ، وبالتالي لا حاجة اطلاقاً لمحاولة الصعود ؟ وان حاول احدهم ان يفك قيودهم وان يقتادهم إلى فوق ، واستطاعوا ان يمسكوا به بايديهم ويقتلونه ، افلا يقتلونه ؟

– سوف يقتلونه بكل تأكيد ، قال .

– الآن ، عدت إلى القول ، يجب ، يا عزيزي غلوكون ، ان نطبق بدقة هذه الصورة على ما قلناه اعلاه : يجب ان نقارن العالم المنظور بالاقامة في السجن ؛ وضوء النار المضاء به السجن بمفعول الشمس ؛ اما بخصوص الصعود إلى العالم العلوي والتأمل بعجائبه ، انظر فيها صعود النفس إلى عالم المثل ، فلن تنخدع بشأن تفكيري ، لأنك تريد ان تطلع عليه . الله يعلم ان كان صادقاً . على كل حال ، هذارأيي ، بأنه في اقصى حدود عالم المثل تقوم فكرة

الخير ، التي ندركها بجهد ، انما لا نستطيع ان ندركها دون الاستنتاج بانها السبب الشامل لكل ما هو موجود من خير وجمال في العالم المنظور ، هي التي خلقت النور ، وهي موزعة النور . وفي عالم المثل ، هي التي توزع وتوفّر الحقيقة والعقل ، فيجب رؤيتها للسلوك بحكمة سواء في الحياة الخاصة ام في الحياة العامة .

— أنا من رأيك ، قال ، بمقدار ما استطيع ان اتبع تفكيرك .

— حسناً ، قلت ، كن ايضاً من رأيي حول هذه النقطة ، ليس مدهشاً ان اولئك الذين صعدوا إلى هنالك لم يعودوا على استعداد للقبض على زمام الامور الانسانية ، وان نفوسهم تتوق بلا انقطاع إلى الاقامة في تلك الاعالي . هذا امر طبيعي جداً ، ان وجب ايضاً بخصوص هذه النقطة ان نعود إلى مثلنا .

— طبيعي جداً ، في الواقع ، قال .

— انما ، قلت ، اتظن انه يجب الاندهاش من انه في الانتقال من هذه التأملات الإلهية الى حقائق الحياة الانسانية التاعسة ، نبدو جهلاء ومضحكين تماماً ، عندما ، مع نظرنا المضطرب بعدُ ومع قلة ألفتنا للظلمات ،حيث موقعنا ، نضطر إلى الدخول في جدل في المحاكم او خارجها حول ظلال العادل وحول الصور التي ترميها هذا الظلال ، وان نحارب التفسيرات التي يقوم بها اناس ما رأوا العدالة في ذاتها قط !

— ليس هذا مدهشاً اطلاقاً .

— انما ، ان كنا واعين ، قلت ، سوف نتذكر ان العيون

تضطرب بطريقتين وبنسبتين متناقضتين ، بالمرور من النور إلى الظلمة ، وبالعبور من الظلمة إلى النور . اذ ذاك ، ان فكّرنا ان هذين الحالين ينطبقان أيضاً على النفس ، عندما سنرى نفساً مضطربة وعاجزة عن تمييز شيء ، بدل ان نسخر منها بدون مبرر ، سوف نفحص إن كانت ، لخروجها من حياة أكثر إضاءة ، هي ، لقلة العادة ، مضطربة بالظلمات أو إن كانت قادمة من الجهل إلى النور ، هي منبهرة بلمعان ساطع جدًّا. في الحال الأول ، سوف نهنئها لارتباكها ولاستعمالها للحياة . في الحال الآخر ، سوف نشفق عليها ، وان شئنا أن نضحك على حسابها ، فالسخرية سوف تكون أقل سماجة مما لو سقطت على النفس العائدة من النور.

— هذا ، قال ، تمييز صحيح جداً .

— يجب اذن ، قلت ، ان كان كل ذلك صادقاً ، ان نستخرج منه النتيجة التالية : ان التربية ليست اطلاقاً ما يعلنه بعضهم بخصوصها . يدّعون ، في الواقع ، إيداع العلم في النفس ، حيث لا وجود له ، كما يضعون البصر في عيون العميان .

— يدعون في الواقع ذلك ، قال .

— والحال ، قلت ، يُري الحديث الحالي ان كل نفس تملك في ذاتها هذه القدرة على التّعلم ، وتملك عضواً لهذا الاستعمال ، وانه كما لا نستطيع ان ندير عيناً من الظلمة إلى النور

الا بادراة الجسم كله في الوقت ذاته ، يجب ان يدار هذا العضو مع النفس كلها عن الاشياء الفانية ، إلى ان يصير قادراً على احتمال رؤية الكيان والقسم الاكثر لمعاناً من الكيان ، وذلك ندعوه الخير ، اليس كذلك ؟

— اجل .

— التربية ، قلت ، هي فن ادارة هذا العضو ذاته وايجاد الطريقة الاكثر سهولة والاكثر فعالية لذلك ، وهي لا تقوم بان نضع البصر في العضو ، لأنه يملكه سابقاً ، انما لأنه مدار بطريقة سيئةويتطلع إلى مكان غير مناسب ، فهي تعالج ارتداده .

— هذا ما يبدو ، قال .

— الآن نستطيع ان نقبل ان باقي الطاقات المسمَاة قوى النفس هي مماثلة لقوى الجسم ، لأنه صحيح انها عندما تنقص في البدء ، يمكن اكتسابها فيما بعد بالعادة والتمرين ، انما هنالك واحدة منها ، هي قوة المعرفة ، التي تظهر جيّداً وبكل تأكيد انها تخص شيئا اكثر الوهة ، لا يفقد قدرته قط ، وهو ، حسب التوجيه المعطى له ، يصبح مفيداً وصالحاً ، او غير مفيد ومضراً . اما لاحظت أيضاً ، بخصوص المشعوذين الذين نسميهم خبثاء ، كم ان ذهنهم التاعس يملك نظرة ثاقبة ويميّز بدقة الاشياء التي يتجه صوبها ؛ لأنه لا يملك بصرا ضعيفاً ، انما هو مضطر على ان يضع

نفسه في خدمة شقاوتهم ؛ وبمقدار ما يكون بصره ثاقباً ، يتفاقم شره .

— هذا هو بالتمام ، قال .

— ومع ذلك ، اعدت الكرّة ، لو انه ، منذ الطفولة ، تعالج النفس المكّونة من الطبيعة على هذاالنمط ، فتبتر ، ان استطعت القول ، كتل الرصاص هذه التي هي من عائلة الصيرورة ، والتي اذ تتعلق بالنفس برباط الولائم ، والملذات والرغبات تحوّل بصرها نحو الاسفل ؛ ولو انها وجهّت صوب الحقيقة ، بعد انعتاقها من هذه الاثقال ، فان هذه النفس ذاتها ، عند الاشخاص ذاتهم ، سوف ترى الحقيقة ، باكثر وضوح ، كما ترى الاشياء المتجهة صوبها حالياً .

— هذا صحيح ، قال .

— أوليس صحيحاً ايضاً ، قلت ، أما ينتج حتما عما قلناه ، انه لا الاشخاص الذين هم بدون تربية وبدون معرفة للحقيقة ، ولا اولئك الذين نتركهم يمضون كل حياتهم في الدرس هم مؤهلون لحكم الدولة . الاوائل ، لأنهم لا يحملون في حياتهم اي مثال يعودون اليه في اعمالهم ، الخاصة والعامة ؛ الآخرون ، لأنهم لن يرضوا بالاهتمام بها ، هم الذين في حياتهم يظنون انهم مقيمون في جزر سعيدة .

– هذا صحيح ، قال .

– يعود الينا اذن ، نحن مؤسسي الدولة ، قلت ، ان نرغم رجال النخبة على ان يديروا وجههم صوب العلم الذي اعترفنا به ، لتّونا ، بانه الاسمى بين العلوم كلها ، اي رؤية الخير والقيام بالصعود الذي تكلمنا عنه . ولكن ، بعد وصولهم إلى تلك المنطقة ، وبعد ان يكونوا تأملوا كفاية بالخير ، فلنحذر من ان نسمح لهم بما نسمح لهم به اليوم .

– ماذا إذن ؟

– ان يمكثوا فوق ، اجبت ، وان لا يريدوا فيما بعد العودة نزولاً إلى سجنائنا ، ولا ان يشاركوهم في اعمالهم وفي القابهم المعتبرة نسبياً .

– انما اذ ذاك ، قال ، ستتعدى على حقوقهم ، ونرغمهم على ان يعيشوا حياة مسكينة ، ساعة يستطيعون ان ينعموا بوضع اكثر سعادة .

– تنسى ايضاً مرة اخرى ، يا صديقي ، قلت ، ان الشريعة لا تعنى اطلاقاً بضمان سعادة نادرة لطبقة من المواطنين ، ولكنها تدأب في تحقيق السعادة في المدينة كلها ، بجمع المواطنين اما بالاقناع ، واما بالإرغام ، وباقتيادهم إلى ان يتقاسموا الخدمات التي تستطيع كل طبقة ان تقدمها للجماعة . وان كانت تنكبّ على تكوين مثل هؤلاء المواطنين في الدولة ، فليس لتركهم يتحولون

بنشاطهم حيث يروق لهم ، بل لدفعهم الى المساهمة في تقوية رباط الدولة .

— صحيح ، قال ، كنت قد نسيت ذلك .

— الآن ، يا غلوكون ، قلت ، لاحظ اننا لن نكون اطلاقاً ظالمين تجاه الفلاسفة الذين تلقوا عندنا الاعداد ، واننا سنملك مبررات صالحة لنرغمهم على ان يتكفلوا بقيادة الآخرين وحراستهم . سوف نقول لهم في الواقع :«في الدول الأخرى ، طبيعي ان الذين يرتفعون الى الفلسفة لا يشتركون اطلاقاً بمتاعب السياسة ، لأنهم يكوّنون ذواتهم من ذواتهم ، بالرغم عن حكوماتهم المختلفة . والحال ، عندما يكون الانسان نفسه ولا يدين بغذائه لأحد ،انه عدل ان لا يشاء ان يعوض عنه لأي كان . اما انتم ، فقد اعددناكم لمصلحة الدولة ولمصلحتكم ، لتكونوا ما هم القواد والملوك في قفير النحل ، واعطيناكم تربية اكثر كمالاً واكثر احاطة من تلك المعطاة للفلاسفة الغرباء وجعلناكم اكثر كفاءة لاقامة تحالف بين الفلسفة والسياسة . يجب عليكم اذن ، كل منكم بدوره ، النزول الى المقر المشترك مع الآخرين ومؤالفة التطلع إلى الظلال الظالمة . لأنه ، بعد ان تألفوا الظلمة ، سوف ترون فيها الف مرة افضل من الآخرين ، وسوف تميّزون كل صورة وما تمثله ، لأنكم تكونون قد رأيتم النماذج الحقيقية للجمال ، والعدل ، والخير . هكذا يصير دستورنا ، لنا ولكم ، حقيقة ، لا حلماً ، كما

هي الحال في اكثر دول عصرنا ، حيث القادة تتصارع لا جل ظلال ، وتتنازع في سبيل السلطة ، كما لو كانت خيراً عظيماً ، انما هي ذي الحقيقة :ان الدولة حيث تحضر القيادة بمن هم اقل اندفاعاً من سواهم نحو الحصول عليها هي حتماً الفضلى والمحكومة بسلام اوفر ، والعكس في الدولة حيث السادة هم مختلفون .

– هذا صحيح تماماً ، قال .

– حسناً ، هل سيرفض تلامذتنا ، برأيك ، ان ينقادوا بهذه البراهين ؟ افلا يرضون ان يشاركوا في النشاط السياسي ، كل بدوره ، مع قضاء اكبر قسم من وقتهم ، بعضهم مع بعض ، في عالم الافكار الصرف .

– لن يستطيعوا الرفض ، قال لأنهم عادلون ، ولا نطلب منهم الاّ ما هو عادل . ولكن مما لا شك فيه ، ان كلاً منهم لن يأخذ القيادة الا عن واجب ، خلافاً عن كل الذين يحكمون حالياً في كل الدول .

– هكذا هي الحال ، يا صديقي ، اجبت ، ان اكتشفت لمن يجب عليهم ان يحكموا ، وضعاً افضل من وضع الحكم ذاته ، سوف تحصل على الوسيلة لاقامة دولة محكومة جيداً . لأنه في هذه الدولة فقط سوف يتسلم القيادة من هم أغنياء حقيقة ، لا بالذهب ، بل بالفضيلة والحكمة ، اللتين هما الثروة الضرورية "سعادة . انما حيث يتراكض الصعاليك والاناس النهمون الى

الثروات الشخصية نحو المصالح العامة ، مقتنعين انهم هنالك سوف تجني يدهم ما تشاء ، فلا وجود ممكن لحكومة صالحة ، لأنهم يتصارعون في سبيل السلطة ، وهذه الحرب الاهلية والداخلية تضيعهم ، هم وكل الدولة .

– لا شيء اكثر صدقاً ، قال .

– والحال ، هل تعرف ، اجبت ، وضعاً اخر غير وضع الفيلسوف الحقيقي يوحي بازدراء السلطة ؟

– كلا ، بزفس ، قال .

– والحال ، اكدٌ انه يجب ان لا نسعى إلى الحكم بنهم ، والاّ ، قامت العداوات والصراعات .

– بدون شك .

– من ثم ، على من ستفرض مهمة الحفاظ على الدولة ، غير اولئك الذين هم اكثر من سواهم علماً بوسائل اقامة الحكومة الفضلى ، ويملكون القابا اخرى وحياة افضل من حياة رجل الدولة ؟

– على هؤلاء وحدهم ، اجاب .

٤ – الجدلية ومعرفة الخير :

(الجمهورية ، الكتاب السابع ، ٥٣٢ b – ٥٣٤ d) .

– تذكر انسان الكهف الذي ، بعد ان تحرّر من قيوده ، تحوّل عن الظلال صوب التماثيل الفنية ، وصوب الضوء الذي

يرمي ظلالها ، الذي يصعد من الاسفل نحو الشمس ، وهو هناك ، لعدم كفاءته بعد على التطلع إلى الحيوانات ، والنباتات ، وضوء الشمس ، يتأمل في الحياة بصورها الإلهية ، وبظلال الاشياء الحقيقية ، لا بظلال التماثيل المترامية بفعل ذلك الضوء الثاني الذي ليس سوى صورة للشمس . ان درس العلوم التي استعرضناها يسبب تماما النتائج ذاتها : انه يرفع القسم الاكثر نبلاً من النفس الى التأمل في اكثر الكائنات سمواً اطلاقاً ، كما رأينا ، لتونا ، اكثر اعضاء الجسم ادراكاً يرتفع الى التأمل في الموضوع الاكثر إضاءة في العالم المادي والمنظور .

— بالنسبة إليّ ، قال ، اتصور الامر على غرارك ، مع انه يبدو لي صعب القبول كلياً ، وصحيح ايضاً انه ، من وجهة نظر اخرى ، يبدو لي من الصعب نبذه . مع ذلك ، كما انه لن تكون اليوم المرة الوحيدة التي فيها سنتكلم عنه ، وانه سوف نضطر على ان نعود اليه ايضاً اكثر من مرة لنقبل مؤقتاً النقطة المطروحة ، ولنعبر الى النغم ذاته ، ولندخل في التفصيل ، كما عملنا بشأن المدخل . قل لنا ، من ثم ، من اية طبيعة هي قدرة الجدلي ؟ والى كم نوع تنقسم الجدلية ؟ وما هي الطرق التي تتبعها ؟ لأن هذه الطرق بالذات ، كما يبدو لي ، هي التي ستقودنا الآن إلى الهدف حيث سنجد ، مثل أناس في رحلة الراحة ونهاية رحلتنا .

لن تستطيع أن تتبعني فيما بعد ، أيها العزيز

غلوكون ، اجبت ، لأنه بالنسبةالي ، عندي كل الارادة الصالحة الممكنة : لن تكون صورة الخير التي ستراها اذ ذاك ، بل الخير الحقيقي ذاته ، اقله كما يظهر لي . ليس الان وقت البرهان عمّا ان كان حقيقة كذلك ام لا ،ولكن نستطيع ان نؤكد انه شيء قريب من ذلك . اليس كذلك ؟

– لا شيء يناقض ذلك .

– وايضاً اليست القدرة الجدلية وحدها تستطيع ان تكشفه لذهن ضليع في العلوم التي ذكرناها ، منذ لحظة ، اذ ان الامر مستحيل بأية طريقة اخرى ؟

– وهذا ايضاً ، قال ، يجدر بنا ان نثبته .

– هوذا اقله ، اجبت ، نقطة لا يعارضنا بشأنها احد ، اي انه لا يوجد علم آخر يحاول ، في كل مادة ، ان يدرك منهجياً ، جوهر كل شيء . بوجه العموم ، الفنون لا تعنى سوى بآراء واذواق الناس ، ولم تنمُ الا في سبيل الانتاج والصناعة ، وفي سبيل المحافظة على المنتوجات الطبيعية أو الفنية ، اما بخصوص العلوم الاخرى ، التي ، كما قلنا آنفا ، تدرك شيئاً من الجوهر ، اي الهندسة والفنون التي تتعلق بها ، فنرى ان معرفتها للكيان تشبه حلماً ، وانها عاجزة عن رؤيته في وضح النهار ، مادامت تتمسك بافتراضات ، لا تمسها ، لأنها لا تستطيع ان تبررها . والحال ، ان وضعنا مبدأً

شيئاً لا نعرفه ، وان استخرجنا النتائج والقضايا الوسيطة من شيء غير معروف ، أمكننا ان نقيم الوفاق بين الأمور ، انما لن نستطيع ابدا ان نجعل منها علماً .

– هذا مستحيل ، قال .

– الطريقة الجدلية هي اذن ، اجبت ، الوحيدة التي ، بعد ان تنبذ بالتتالي الافتراضات ، ترتفع إلى المبدأ ذاته لتثبت بقوة نتائجها . انها الوحيدة التي يصح القول في انها تسحب رويداً رويداً عين النفس من المستنقع الغليظ المدفونة فيه وترفعها عالياً واضعة في خدمتها ، لهذا الارتداد ، الفنون التي ذكرناها . اعطيناها مرارا كثيرة اسم علوم ، خضوعاً منا للعرف ، انما يجب ان تحمل اسماً آخر ينطوي على وضوح اكثر مما في لفظة رأي واكثر غموضاً مما في لفظة علم . قبلنا في مكان ما اعلاه اسم معرفة برهانية ، انما ليس الآن ، على ما اظن ، وقت الاعتراض على الاسم اذ لدينا مسائل بالغة الاهمية للنقاش .

– كلا ، في الواقع ، قال يكفينا اسم يجعلنا نرى بوضوح فكرتنا

– رأيي اذن ، اجبت ، ان نعمل كما عملنا سابقاً ، ان ندعو علما القسم الاول من المعرفة ، التفكير البرهاني الثاني ، اعتقاداً الثالث ، افتراضاً الرابع ، ونعطي اسم ظن لفريق القسمين

الاخيرين ، وللقسمين الاولين اسم عقل . فموضوع الظن التوالد ، وموضوع العقل الجوهر . لنضف ان الجوهر هو بالنسبة الى التوالد ، كما هو العقل بالنسبة الى الظن وما هو العقل بالنسبة إلى الظن ، كذلك العلم هو بالنسبة الى الاعتقاد والمعرفة البرهانية بالنسبة إلى الافتراض . اما بخصوص مطابقة الاشياء التي قامت عليها هذه التمييزات والقسمة إلى اثنين لكل صنف ، صنف الظن وصنف المعقول ، لنترك هذه الاسئلة ، لكي لا نزج أنفسنا في احاديث مئة مرة اطول من السابقة .

– من جهتي ، قال ، انضم الى ما قلت ، بمقدار ما استطيع ان اتبعك .

– أو تسمي جدلياً من يبلغ إلى معرفة جوهر كل الاشياء ؟ أو تعترف بان من لا يبلغ إلى ذلك يقل فهمه لشيء ما بمقدار ما يعجز عن ان يؤدي عنه حساباً لنفسه وللآخرين .

– وكيف ارفض ذلك ؟ قال .

– هكذا هو الامر بشأن الخير . ان لم يستطع انسان ان يعرّف عن فكرة الخير ، مميزا اياها عن كل الأفكار الباقية ، ان لم يستطع أن يبرع ، كشجاع في الحلبة ، غبر كل الاعتراضات ، مجتهدا في تأسيس ادلته ، لا على ما يظهر بل على ما هو ، ان لم يتفّوق على كل هذه الصعوبات بمنطق لا يخطئ ، لن تقول ان انساناً كهذا يعرف الخير في ذاته ، ولا اي خير آخر ، انما ان ادرك شبحاً

للخير فبالظن ، لا بالعلم يفعل ذلك ، وليست حياته الحاضرة الا حلماً وسباتاً لن يفيق منه في هذا العالم ، لأنه سينزل قبلا إلى الجحيم لينام فيه نوماً تاماً .

٥ – فكرة الخير:

(الجمهورية ، الكتاب السادس ، e ٥٠٨ – d ٥٠٩)

– كن واثقاً ان فكرة الخير تعطي الحقيقة للاشياء الممكن معرفتها ، وللذهن ، القدرة على المعرفة ، قل لنفسك انها سبب استيعاب العلم والحقيقة . ولكن مهما كان عليه من جمال ، هذا العلم وهذه الحقيقة ، كن على يقين ان فكرة الخير تتميز عنهما وتتجاوزهما جمالاً ، ولن تنخدع . وكما هي الحال في العالم المنظور ، نحن على صواب ان فكرنا ان النور والبصر هما على تماثل مع الشمس ، انما نكون على خطأ ان نحن اعتبرناهما شمساً ، هكذا ايضاً ، في العالم المعقول ، نحن على حق في ان نعتقد بان كلاً من العلم والحقيقة هو ، شبيه بالخير ، انما نخطئ ان اعتقدنا ان أحدهما هو الخير لأنه يجب ان نرفع إلى اعلى ايضاً طبيعة الخير .

– انك تضفي عليه جمالاً غير عادي ، قال ، إن كان يُنتج العلم والحقيقة وإن كان اكثر جمالاً منهما ايضاً : بكل تأكيد ، ليس ما تعنيه هنا اللذة .

– حماك الله من ذلك ، أجبت ، انما واصل اعتبار صورة الخير في اقوالي .

– كيف ؟

– سوف تقرّ، اظن ، ان الشمس تعطي للاشياء المنظورة لا القدرة على ان تُرى فحسب ، بل الولادة والنمو والغذاء ايضاً ، مع انها ليست هي ذاتها ولادة .

– ليست هي كذلك فعلاً .

– هكذا هي الحال بشأن الاشياء الممكن معرفتها ، سوف تقر بانها تأخذ من الخير لا القدرة على ان تكون معروفة فحسب ، بل هي مدينة له ، فوق ذلك ، بالوجود وبالجوهر ، مع ان الخير ليس جوهرا ، بل هو شيء يتجاوز من بعيد الجوهر في العظمة وفي القدرة .

اذ ذاك صرخ غلوكون مازحا : « اله الشمس ، اي تسام عجيب » !

– انها غلطتك ايضاً ، اجبت ، لم ارغمتني على البوح بما يجول في خاطري حول هذا الموضوع ؟

– لا تتوقف عند هذا الحد ، قال ، ولنفترض انك لا تريد ان تذهب الى ابعد ، اعد اقلّه المقارنة مع الشمس ، ان كنت اهملت شيئاً .

– بلا شك ، اجبت ، لقد اهملت امورا كثيرة .

– حسناً ، الآن لا تترك منها شيئاً ، اجبت مهما كان صغيراً .

– اخشى ان أهمل منها الشيء الكثير فسوف اجتهد ، بقدر ما هو ممكن في الارتجال ، ان لا اغفل شيئاً .

– حاول جهدك ، قال .

– تصّور اذن ، قلت ، انهما اثنان ، كما قلناه ، وانهما يسودان ، واحد على النوع والعالم المعقولين ، والآخر على العالم المنظور ، لا اقول السماء : يمكن ان تظن انني اريد ان ابسط علمي الاشتقاقي بشأن هذه اللفظة . تدرك جيداً هذين الصنفين : المنظور ، والمعقول .

٦ – اسطورة ولادة ايروس :

(المأدبة ، ٢٠٣ b – ٢٠٤ e)

عندما ولدت افروديت ، اقام الالهة وليمة ، كل الآلهة ومنهم بوروس ، ابن ميتيس . وعندما انتهى العشاء ، ارادت « بينيا » ان تنعم بالاكل الطّيب ، فتقدمت تطلب الحسنة ، ووقفت قرب الباب . والحال ، بعد ان اسكر الرحيق بوروس ، اذ لم يكن خمر بعد ، خرج الى بستان « زفس » ، وهو ثمل واستسلم للنوم . اذ ذاك بدافع الحاجة فكرت بينيا ، في الاستفادة من الظرف ، لتحمل طفلا من بوروس : فنامت بالقرب منه ، وحبلت « بالحب » . وقد

اصبح الحب ايضاً رفيق افروديت وخادمها ، لأنه ولد يوم ولادة الآلهة ، ولأنه، طبيعيا ، محب للجمال ، وافروديت جميلة .

ولأنه ابن بوروس وبينيا ، تقبل الحب منهما بعض الميزات باقتسام . قبل كل ، انه دائماً فقير ، وبدل ان يكون نحيفاً وجميلاً ، كما نتصوره عموماً، انه قاس ، جاف ، بلا حذاء بلا مسكن ، لا سرير له سوى الحضيض ، ولا غطاء له ، ينام في الهواء الطلق ، قرب الابواب وفي الشوارع . انه يشبه امه فالفاقة رفيقته الابدية . من جهة اخرى ، وفقاً لمزاج والده ، يسعى دائماً وراء ما هو جميل وصالح . انه باسل ، مقدام ، متحمس ، صياد ممتاز ، مجدّد في صنع الحيل ، محب للعلم ، مليء من المهارات ، يصرف حياته في التفلسف ، ساحر ماهر ، فاتن وسفسطاني . انه ، بطبيعته ، لا خالد ولا مائت ، إنما في اليوم الواحد يزهو ويفيض حياة تارة ما دام في البحبوحة ، وتارة يموت ، ثم يولد من جديد ، بفضل المزاج الذي اخذه من والده . كل ما يقتنيه ، يفلت منه بلا انقطاع ، بنوع انه لا يستمر في العوز ، ولا في البحبوحة . فيحتل الوسط بين العلم والجهل ، وهاك السبب : لا احد من الآلهة يتفلسف ولا احد يرغب في ان يصير عالما ، لأنه كذلك ، وبالعموم ، ان كنا علماء ، لا نتفلسف . الجهّال بدورهم لا يتفلسفون ولا يرغبون في ان يصيروا علماء ، لأن الجهل ينطوي صراحة على العيب التالي : لا يملك الجهل جمالاً ، ولا صلاحاً ،

ولا علماً ، ومع ذلك يظن الجاهل نفسه مفعماً منها . عندما يظن المرء انه لا ينقصه شيء ، فهو لا يرغب فيه . سوف اسأل : من هم إذن ، يا ديوتيم الذين يتفلسفون ما داموا لا العلماء ولا الجهّال ؟

– اجابت : حتى الطفل يفهم حالاً انهم بين الاثنين ، والحب واحد من هؤلاء . في الواقع يحسب العلم من اجمل الاشياء ؛ والحال ان الحب هو حب الاشياء الجميلة ، فضروري اذن ان يكون الحب فيلسوفاً. وإن كان فيلسوفاً يجب أن يحتل المكان الوسط بين العالم والجاهل. يعود ذلك إلى أصله ، لأنه ابن والد عالم ومليء بالمهارات ولكنه من والدة بدون علم ولا مهارة .هوذا ، يا عزيزي سقراط ، ما هي طبيعة الشيطان ؟ أما بخصوص الطريقة التي كنت تتصوّر فيها الحب ، فما لك ليس مدهشاً اطلاقاً كنت تتخيّل ، إن أمكن أن أستنتج من أقوالك ، ان الحب هو الموضوع المحبوب ولا الشخص المحب : هوذا كما أظن ، لماذا كنت تتصوره جميلاً جداً. وفي الواقع ان المحبوب ، هو بالذات ما هو جميلاً ، نحيف ، كامل وسعيد. ولكن من يحب يختلف تماماً في مزاجه عن هذا ، إنه المزاج الذي وصفت مزاياه.

٧ – الهذيان الالهي

اسطورة العربة وتطواف النفوس .

(فيدر e ٢٤٢ – e ٢٤٨)

سقراط :

تصور اذن ، ايها الطفل الجميل ، ان الحديث السابق كان من فيدر ، ابن بيتوكليس ، من ديم ميررينونت ، وان الذي سوف انقله الآن هو من ستيسيكور ، بن او فيموس ، من ايمير . هوذا كيف يجب الكلام : كلا ، هذا الحديث ليس صادقاً . كلا ،عندما يكون لنا عشيق ، لا يجوز ان نفضل عليه انسانا بلا حب ، لمجرد كون الواحد منهما في حالة هذيان ، بينما الآخر يملك وعيه . ويمكن ان يكون ذلك السلوك صحيحا ، لو ثبت بدون اي شك ان الهذيان هو شر ، ولكن بالعكس ، فالهذيان هو بالنسبة الينا ينبوع الخيرات الكبرى ، عندما يكون نتيجة انعام إلهي . في الهذيان ، عملياً ، قدّمت نبية دلف وكاهنات دودون وفرةً من اسمى الخدمات للاغريق ، سواء للدول ام للافراد . بينما في حال برودة الاعصاب ، لم يقدموا خدمة ولم يأتوا بفائدة . لا نتكلم عن السبيل وعن باقي الكهان الملهمين من الآلهة ، الذين ، وضعوا بتنبؤاتهم ، في الطريق القويم كثيراً من الناس : لكنّا نطيل الحديث دون ان نلقّن احدا شيئاً . انما هي ذي شهادة تسترعي الانتباه ، وهو انه ، عند القدماء لم يعتقد الذين صاغوا الكلمات بان الهذيان هو امر مخجل او مشين ، والالما كانوا ربطوا هذا الاسم باجمل الفنون ، بفن تفسير المستقبل ، ولما كانوا دعوه هذيانا . أعطوه هذا الاسم . لأنهم كانوا يعتبرون الهذيان عطية رائعة ، عندما يأتي من السماء .

أما المعاصرون فقد ادخلوا برعونة تحريفاً في الكلمة فصارت تكهيناً ، أي فن معرفة الغيب أو معرفة المستقبل بواسطة العصافير والعلامات الأخرى . فبما ان هذا الفن يقوم على البرهان ليقدم للفكر الإنساني الفهم والمعرفة الذي منه صاغ المعاصرون فن معرفة الغيب ، بإدخال حرف التفخيم (CO) . هكذا بمقدار ما يتفوق الهذيان على فن معرفة الغيب كمالاً وكرامة ، بالمقدار ذاته يتفوق الاسم على الاسم ، والموضوع على الموضوع ، وبالمقدار ذاته أيضاً ، حسب شهادة الاقدمين ، يتفوق الهذيان نبلاً على الحكمة ، الهبة التي تأتي من الآلهة على الأهلية التي تأتي من الإنسان .

عندما بدافع الانتقام ، ضرب الالهة بعض العائلات بالامراض والمصائب الهائلة ، استحوذ الهذيان على اناس مختارين فراح يسمع صوته الملهم لمن كان عليهم واجب سماعه ، ويدلّهم على السبيل لدرء تلك الشرور ، بواسطة اللجوء الى صلوات واحتفالات تكفيرية . هكذا ، في اكتشاف التطهيرات والتعويضات ، صان الهذيان من نعم به من شرور حاضرة ومستقبلة . فهو يلقن الإنسان الملهم والممسوس سبيل الانعتاق من الشرور الآتية .

هنالك نوع ثالث من المس والهذيان ، ذاك الآتي من ربات الشعر عندما يستحوذ على نفس رقيقة ونقية ، يوقظها ، ينقلها ، يوحي اليها اناشيد ، واشعاراً من كل نوع ويربّي الاحفاد بواسطة

انشاده اعمالاً سامية لا تعداد لها قام بها الاجداد . ولكن من يقترب من ابواب الشعر ، دون ان تنفخ فيه ربة الشعر الهذيان ، لاقتناعه بان الفن يكفي ليجعل منه شاعر جيداً ، فذاك سوف يلبث بعيداً عن الكمال . فقصيدة الالهام تكشف قصيدة الذوق السليم .

تلك هي النتائج السعيدة للهذيان الموحى به من الآلهة ، وأستطيع أن أسرد غيرها أيضاً . لنحترز إذن من أن نخشاه ، ولا ندع أنفسنا تضطرب ولا نرتعد من أولئك الذين يقولون إنه يجب أن نفضل الصديق الذي هو سيّد نفسه على العشيق الملتهب شهوة . يبقى لهم أيضاً أن يبرهنوا ليحرزوا شرف الانتصار ، إن الآلهة ترسل الحب لا لصالح المحبّين ولا لصالح المحبوبين . من جهتنا ، بالعكس ، يجب أن نبرهن انه في سبيل سعادتنا الكبرى أعطي لنا هذا الهذيان . لن تقنع برهنتنا اللبقين ، إنما يذعن لها الحكماء . يجب في البدء اكتساب معرفة دقيقة لطبيعة النفس الإلهية والانسانية واعتبار خصائصها المنفعلة والفعّالة . سوف ننطلق من هذا المبدأ .

كل نفس هي غير مائتة ، لأن ماهو دائماً في حركة هو غير مائت ، ولكن الكائن الذي يحرّك كائناً آخر بينما ينال بدوره الحركة من آخر ، فعندما تتوقف عنه الحركة ، يتوقف عن الحياة . وحده ، الكائن الذي يحرّك نفسه ، لايستطيع ان يهمل نفسه ولن يتوقف أبداً عن التحرك . انه بالنسبة الى

الكائنات التي تأخذ حركتها من الخارج ينبوع الحركة ومبدؤها. والحال، المبدأ لا يولد، لأن كل ما يولد، يولد من مبدأ، فلايمكن اطلاقاً أن يولد المبدأ من شيء فإن ولد المبدأ من شيء لن يكون فيما بعد مبدأ. ولأنه لم يولد قط، لا يمكن ان تكون له نهاية. لأنه، إن فسد المبدأ، لن يستطيع اطلاقاً ان يولد من جديد من اي شيء، ولاشيء يمكن ان يولد منه، ان صحّ ان كل شيء يجب أن يولد من مبدأ، هكذا، الكائن الذي يحرّك ذاته هو مبدأ الحركة، وهذا الكائن لا يمكن أن يفسد، ولا أن يولد. وإلاّ سقطت السماء كلها وتوقفت كل ولادة الكائنات، وما وجدت إطلاقاً من أين تتحرك وتولد من جديد. بعد ان علّلنا عدم موت الكائن الذي يحرك ذاته، فلن نتردد عن الإقرار بأن الحركة ذاتها هي جوهر النفس ومثالها، لأن كل جسد يأخذ حركته من الخارج هو غير حي. من يأخذ حركته من الداخل، أي من ذاته، له نفس، لأن طبيعة النفس تتكون من ذلك عينه. ولكن ان صحّ ان من يحرك نفسه ليس شيئاً غير النفس، ينتج حتماً أن النفس لم يكن لها بداية ولن يكون لها نهاية. قلت ما فيه الكفاية عن عدم موتها.

يجب ان نتكلم الآن عن طبيعة النفس. لنظهر ما هي، يقتضي علم كله إلهي واستطرادات طويلة. ولكن، بغية ان نعطي عنها فكرة تقريبية، يمكن ان نكتفي بعلم انساني ونختصر حديثنا. سأتبنى إذن هذه

الطريقة الأخيرة ، وسأقول ان النفس تشبه قوّة مؤلفة من عربة ومن سائق مجنّح ، عند الآلهة ، الخيل والسائقون هم صالحون بالتساوي ومن أصل طيب ، عند الآخرين ، انهم على قيمة غير متساوية . عندنا ، السائق يقود العربة ، ولكن أحد أحصنته هو ممتاز ومن أصل ممتاز ، والآخر هو العكس تماماً في ذاته وفي أصله . ينتج حتماً انها مهمة شاقة وعسيرة الامساك بزمام النفس . ولكن كيف يجب ان نفهم لفظتي كائن مائت وكائن غير مائت ، فهذا ما يجب محاولة شرحه . كل ما هو نفس يملك رعاية كل ماهو غير حي ، ويقوم بدورة السماء ، تارة في شكل وتارة في آخر . عندما تكون كاملة ومجنحة ، تجوب « الامبيري » وتحكم الكون كله . عندما تفقد جناحيها ، تدفعها الرياح ، إلى أن تقبض على شيء صلد ، حيث تجعل مقامها ، وعندما تلاقي هكذا جسماً أرضياً ، يبدو ، بدافع منها ، وكأنه يتحرك من ذاته . ان هذا التركيب من نفس وجسد يدعى حيواناً ، وينعت بالمائت . اما بالنسبة إلى لفظة غير مائت ، فلا يمكن شرحها باي برهان متماسك . ولكن ، في الوضع الذي نحن فيه ، نعجز عن رؤية ومعرفة الالوهة بدقة ، فنتصورها ككائن حيّ غير مائت ، موهوب نفساً وجسداً ، متحدين معاً أبدياً . فليكن بهذا الخصوص ما يروق للآلهة وليُقل عنه ما يمكن قوله ، ولكن لنبحث لماذا تفقد النفس جناحيها وتتركهما . هوذا تقريباً ما يمكن أن يقال في هذا الموضوع .

حبت الطبيعة الجناح بالقدرة على رفع ما هو ثقيل نحو الأعالي حيث يسكن جنس الآلهة ، ويمكن القول انه بين كل الكائنات الجسمية ، هو الذي يشارك أكثر من غيره فيما هو الهي . والحال أن ماهو الهي ، هو جميل ، حكيم ، صالح وكل ما يشبه هذه الصفات ، وهذا ما يغذّي ويقوّي على أحسن وجه جناحي النفس . بينما النقائص المعاكسة ، كالشناعة والخبث ، تخرب الجناحين وتهدمهما . والحال ان القائد الأسمى ، زفس ، يتقدم الأول في السماء ، قائداً عربته المجنّحة ، منظّماً وسائداً على كل الأشياء ، خلفه يسير جيش الآلهة والشياطين منقسماً إلى احد عشر فيلقاً ، لأن هيستيا تبقى وحدها في بيت الآلهة ، بينما الآخرون ، الذين يحصون بين الآلهة الاثني عشر السائقين ، يسيرون على رأس فيالقهم ، في المكان المحدد لهم . كم من مشهد سعيد ، كم من تطورات رائعة تحدث داخل السماء ، حيث يتجول الآلهة السعداء ليقوموا بمهامهم المختلفة ، يرافقهم كل من يريد ومن يستطيع ان يتبعهم ، لأن الحسد لا يقارب جوقة الالهة ! عندما يذهبون لتناول غذائهم في المأدبة الالهية ، يصعدون في طريق متعرج إلى اعلى نقطة في قبة السماء . اذ ذاك تصعد عربات الآلهة ، الدائمة الاتزان والسهلة القيادة ، بدون جهد . ولكن العربات الأخرى تتسلق بجهد ، لأن الحصان الشرير هو ثقيل ويثقل ويميل بالعربة إلى الأرض ، ان لم يحسن السائق تدريبه . انها مهمة شاقة وصراع مستميت يجب أن تجابههما النفس اذ ذاك ، لأن النفوس غير

المائتة ، اذا ما وصلت إلى أعلى السماء ، عبرت إلى الجهة الأخرى. وذهبت تنتصب على قبة السماء ، وبينما هي تقيم هنالك ، تحملها دورة السماء في ركضها ، وتتأمل في الحقائق التي هي خارج السماء. أما الفضاء الممتد فوق السماء فلم يتغنّ به بعد أي ممن شعراء الدنيا. ولن يتغنى به أبداً بجدارة. سوف اقول ما هو عليه ، لأنه يجب التجرؤ على قول الحقيقة ، بخاصة عندما نتكلم عن الحقيقة. يقيم في ذلك المكان الجوهر الموجود حقيقة ، الذي هو بلا لون ، ولا شكل ، لا يلمس ، المدرك بقيادة النفس فقط ، العقل ، والذي هو موضوع العلم الحقيقي. والحال ان فكر الله ، المغذّى بالعقل والعلم المطلقين ، كما هي من ناحية اخرى حال فكر كل نفس ، يجب أن يتلقى الغذاء الخاص به ، يغتبط بان يرى في النهاية من جديد الكائن في ذاته ويتغذّى بلذةٍ من تأمل الحقيقة ، إلى أن تعيده الحركة الدورانية إلى نقطة الانطلاق. إبّان هذه الدورة ، تتأمل النفس في العدالة بذاتها ، تتأمل في الحكمة بذاتها ، تتأمل في العلم ، لا ذلك الذي يخضع للتطور أو الذي يختلف وفقاً للمواضيع التي ننعتها في هذه الدنيا بحقيقية ، إنما العلم الذي موضوعه الكيان المطلق. وبعد أن تكون قد تأملت أيضاً بالجواهر الأخرى واغتذت منها ، تغوص النفس من جديد داخل القبة السماوية وتقود إلى مسكنها ، وبعد أن تعود يربط السائق أحصنته إلى المعلف ، ويرمي لها العنبر ، ويسقيها الرحيق.

تلك هي حياة الآلهة . من النفوس الأخرى نذكر التي تتبع الالوهة عن قرب أكثر وتشبهها أكثر ، وترفع رأس سائقها إلى الجهة الثانية من السماء وتستسلم للحركة الدورانية ، ولكنها تجد عناء في التأمل بالجواهر ، لأنها مضطربة بسبب أحصنتها . هنالك نفوس أخرى ترتفع تارة وتنحدر أخرى . ولكنها مرتبكة بحركات أحصنتها العشوائية ، فتلمح بعض الجواهر ، بينما يفلت من قبضتها جواهر أخرى . تهمُّ النفوس الأخرى كلها بالصعود ، ولكنها تعجز عن المتابعة ، فتغرق في الزوبعة التي تجرفها ، تداس ، تتدافع الواحدة ضد الأخرى ، وتحاول كل واحدة أن تندفع قبل الاخرى . من هنا الضوضاء ،صراعات وجهود يائسة ، حيث ، لخطأ من السائق ، تصير نفوس كثيرة عرجاء ، وتفقد نفوس كثيرة جزءاً كبيراً من أجنحتها ، ولكنها كلها ، بالرغم من جهودها ، تبتعد دون ان تتمكن من التمتع برؤيه المطلق ، ولا يبقى لها من ثم غذاء سوى الرأي . ترجع علة هذا الاندفاع الكبير نحو اكتشاف حقل الحقيقة إلى أن المرعى الذي يوافق القسم الأكثر نبلاً من النفس يأتي منه وان خصائص الجناح الطبيعية تتغذّى مما يجعل النفس اكثر خفة انها أيضاً شريعة « دراستي » ، ان كل نفس استطاعت أن تتبع النفس الالهية ، وتتأمل إحدى هذه الحقائق المطلقة تكون في منأى عن الشر حتى الدورة التالية ، وانه ، ان استطاعت ان تفعل ذلك دائماً ، تكون مصونة إلى الابد . ولكن عندما ، لعجزها من اتباع

الآلهة لا ترمى النفس الجواهر ،ولسوء حظها تثقل بالنسيان والعيوب ،ثم تفقد جناحيها وتسقط إلى الارض فهنالك شريعة تمنعها من أن تحيي في الولادة الاولى جسم حيوان ، وتقضي على النفس التي رأت العدد الاكبر من الحقائق ، بان تنتج انساناً ملهفاً نحو الحكمة ،الجمال ، ربات الشعر والحب ، وعلى النفس التي تأتي في المرتبة الثانية بأن تعطي ملكاً عادلاً أو محارباً ماهراً في اعطاء الاوامر ، وعلى نفس الرتبة الثالثة بأن تعطي سياسياً ، اقتصادياً ، رجل مال ، وعلى نفس الرتبة الرابعة بأن تنتج رياضيا لا يتعب أو طبيبا ، وعلى نفس الخامسة بأن تعيش حياة عراف مدّرب ، وعلى نفس السادسة بأن تنسجم مع شاعر أو مع فنان مقلّد غيره ، وعلى نفس السابعة بأن تنسجم مع حرفي أو فلاح ، وعلى نفس الثامنة مع سفسطائي أو ديماغوجي ، وعلى نفس التاسعة مع طاغية.

٨ – اسطورة اير : اختيار المصير وتجسد النفس

(الجمهورية ، الكتاب العاشر، ٦١٧d – ٦٢١b)

عندما وصلوا ، وجب عليهم حالاً ان يتقدموا إلى لاشيسيس . وقبل كل صفّهم بترتيب احد « الايروفانت » خادمي الاقداس . ثم بعد ان أخذ عن ركبتي لاشيسيس حصصا ونماذج حياة ، صعد على منبر مرتفع وصرخ : « اعلان من العذراء

لاشيسيس ، ابنة الضرورة . ايتها النفوس العابرة ، سوف تبدأن مهمة جديدة وتولدن من جديد للوضع المائت . ليس من سيختار لكن مصيركن عبقرا ، بل انتن ستخترن لذواتكن عبقركن . ان اول من يعيّنه القدر سوف يكون الاول في اختيار الحياة التي سيرتبط بها حتماً . أما بشأن الفضيلة ، فلا سيّد عليها . كل واحد يأخذ منها بمقدار ما يكرمها أو يهملها . كل واحد مسؤول عن اختياره ، اما الالوهة فلاشأن لها في ذلك .

بعد هذا الاعلان ، رمى المصائر على الجمهور ، وكل واحد التقط ما وقع بالقرب منه ، ماعدا « اير » الذي منع عن الالتقاط . كل واحد عرف اذ ذاك رتبته في الاختيار . بعد ذلك ، بسط « خادم الاقداس » على الارض ، امامهم ، نماذج حياة ، تتجاوز بعددها كثيراً عدد النفوس الحاضرة . كان بينها كل الانواع : كل الحيوات الممكنة لحيوانات وكل الحيوات البشرية . كانت توجد حيوات طاغية ، بعضها تدوم حتى الموت ، واخرى تتوقف في المنتصف وتنتهي في الفقر ، والنفي ، والفاقة . كانت توجد أيضاً حيوات أشخاص مشهورين اما لجمال جسمهم ووجههم واما لعنفهم وقوتهم في الصراع ، واما لنبلهم ولصفات اسلافهم السامية . كانت توجد أيضاً حيوات رجال خاملي الذكر مغمورين ، وحيوات نساء من الصنف ذاته إنما لم يكن هنالك شيء مفروض نهائياً بخصوص رتبة النفوس ، لأنه

يجب على كل واحدة منها أن تتبدل حتماً وفقاً للاختيار الذي تقوم به . أما بخصوص عناصر وضعنا الأخرى ، فكانت ممزوجة فيما بينها ومع الغنى والفقر ، مع المرض ، مع الصحة . كان يوجد أيضاً أقسام وسطى بين هذه الاطراف . هنا بالذات ، على ما يبدو ، أيها العزيز غلوكون ، تكون اللحظة الحاسمة بالنسبة إلى الانسان ، ولذلك بالضبط يجب على كل واحد أن يطرح جانباً كل درس ، وان يصرف اهتماماته للبحث عن هذا الدرس ورعايته وحده . لربما سوف يتمكن من اكتشاف ومعرفة الانسان الذي سيوليه القدرة والمعرفة للتمييز بين الظروف الصالحة والشريرة ، ولاختيار الأفضل دائماً وفي كل مكان ، بقدر الامكان ،على ضوء النتائج التي تنجم عن كل الصفات المذكورة للفضيلة ، مدى الحياة ، بجمعها وبفصلها . سيتعلم منه ان يرى مسبقاً الخير أو الشر الذي يحدثه هذا المزيج من الجمال مع الفقر ، أو الغنى مع هذه أو تلك من استعدادات النفس ، والنتائج التي ستحصل اذا ما امتزجت معاً الولادة الشهيرة أو الوضيعة ، الحياة الخاصة والمهام العامة ،العنفوان او الضعف ، السهولة أو صعوبة التعلم وكل الصفات الروحية من النوع ذاته ، الطبيعية أو المكتسبة . اذ ذاك بعد أن يستخرج الاستنتاج من كل ذلك ، بدون أن تضيع عن نظره طبيعة النفس ، سوف يكون قادراً على الاختيار بين حياة شريرة وحياة صالحة ، مسمياً شريرة تلك التي تجعل النفس أكثر ظلماً ، وصالحة تلك التي تجعلها أفضل ، دون اعتبار اي شيء آخر . فقد رأينا أنه ، مدى الحياة وبعد

الموت ، ذاك هو افضل اختيار نستطيع أن نفعله . ويجب ان نحافظ على هذا الاعتقاد صلباً كالفولاذ في النزول إلى الجحيم ، كي لا ندع أنفسنا تنبهر هناك بالثروات ولا بشرور من هذا الصنف وتهرول نحو الطغيانات أو أية اختيارات أخرى من النوع ذاته ، قد تسبب أوجاعاً لا عددلها وتبقى بدون دواء وتجعلنا نقاسي نحن أيضاً أوجاعاً أكبر أيضاً . بل نفضّل أن نختار دائماً بين الاوضاع الوضع الوسط ، فنهرب من الافراط في الاتجاهين ، في هذه الحياة ، بقدر الامكان ، وفي اللاحقة ايضاً ، لأنه بهذا التصرف تتعلق سعادة الانسان .

في البرهة ذاتها التي كان فيها «خادم الاقداس» يرمي المصائر ، وحسب رواية مرسل الجحيم ، أضاف هذه الكلمات : «حتى إن اختارآخر القادمين بحكمة واجتهد أن يعيش جيّداً ، يستطيع أن يجمع وضعاً موافقاً وصالحاً . فليختر الاول بانتباه ، ولا يفقدن الاخير شجاعته» . كان البامغيلي يروي أنه ، عندما أعلن خادم الأقداس هذه الكلمات ، راح من أتاه المصير الأول يتقدم لتوه ، ويختار أكبر طغيان ، وبدافع من قلة الفطنة ومن الطمع الشره ، انتزع ذلك الطغيان دون أن يتفحص كفاية كل نتائج اختياره . لم ير أن نصيبه كان يعده لأكل أولاده بالذات ولاجتراح فظائع أخرى إنما بعد ان فحصه بتمهل ، راح يقرع صدره وينتحب لأنه اختار هكذا ، بدون أن يتذكر تنبيهات خادم الاقداس ، لأنه ، بدل أن

يشتكي على نفسه من شروره ، راح يتهم الحظ ، والشياطين ، وكل شيء ، بدل ان يتهم ذاته . والحال ، انه كان واحداً من القادمين من السماء ، وكان قبلا قد عاش في دولة حسن حكمها ، وكان يتمتع بفضيلة ، تعود إلى العادة ، ولا إلى الفلسفة . ويمكن التأكيد أن نفوساً كثيرة آتية من السماء كانت تتفاجأ هكذا لأنها لم تخضع لامتحان الآلام . بالعكس كانت أكثر اللواتي أتت من الارض ، بعد أن تحمّلت العذاب ورأت الآخرين يتعذبون ، تتحاشى التسرع في الاختيار . كان ينتج عن ذلك وعن فرص الحظ ، أن اكثر النفوس كانت تبادل شرورها بخيرات والعكس بالعكس . لو أنه في الواقع ، كل مرة يأتي فيها انسان إلى هذا العالم يدأب في درس سليم للفلسفة ، ولو أن القدر لا يجعله بين الآخرين في الاختيارفلا بدّ من أن تتاح له الفرص ، وفقاً لما ينقل عن أمور العالم الآخر ، لا ان يعيش سعيداً في هذه الدنيا فحسب ، بل ان يقوم أيضاً برحلة من هذا العالم إلى الآخر والعودة إلى هذا بالذات ، لا عبر الطريق السفلي الشاق ، بل عبر طريق السماء السويّ . ويضيف اير ، كان مشهداً نادراً أن نرى كيف كانت النفوس تختار حياتها . لا شيء أكثر إثارة للشفقة ، ولا اكثر مهزلة ، ولا أكثر غرابة . كانت اكثرية النفوس تنقاد في اختيارها عملياً لعادات حياتها السالفة . رأى النفس التي كانت « لأورفي » تختار حياة لقلاق ، لأنه كان يأبى ، لحقده على النساء واللواتي دفعنه إلى الموت ، أن يولد من حشا امرأة ، ورأى نفس « تاميراس » تختار حياة عندليب ، ورأى أيضاً

لقلاقا يبدل وجوده بوجود انسان ، وحيوانات أخرى مغنيّة تعمل كذلك . أما النفس التي دعاها القدر في الرتبة العشرين فاختارت حياة أسد ، فقد كانت نفس « اجاكس » ابن « تيلامون » ، الذي أبى نهائياً وضع البشر ، لتذكّره حكم السلاح . ثم أتت نفس « أغاممنون » وهي التي بعد أن كرهت الجنس البشري لمصائبها الماضية ، بادلت وضعها بوضع نسر . أما نفس « اتلانت » ، وقد وضعها القدر في وسط الآخرين ، فبعد أن اعتبرت الاكرامات الكبيرة المقدمة للمصارعين ، لم تستطع أن تتعدّى هذا الاعتبار ، فاختارت المصارعة . بعدها رأى نفس « ايبيوس » ، بن تانولي ينتقل إلى وضع امرأة صناعية . بعيداً ، في الصفوف الاخيرة ، رأى نفس الهزلي « تيرسيت » تكتسي شكل قرد . أخيراً نفس « أوليس » التي اعطاها الحظ الرتبة الأخيرة ، تقدمت لتختار ، ولكنها بعد ان ارتاحت من الطموح بتذكر المحن الماضية ، راحت تبحث طويلاً عن حياة إنسان وضيع بعيد عن المصالح ، فلاقت بعض المشقة في ان تجد واحدة ، مستلقية في زاوية ، محتقرة من الآخرين . عندما رأتها ، قالت انها كانت اعادت الاختيار ذاته لو أن القدر دعاها الاولى ، فاسرعت في أخذها . وكانت الحيوانات تفعل الشيء نفسه : كانوا ينتقلون إلى وضع البشر ، أو إلى وضع حيوانات أخرى ، الحيوانات الظالمة إلى الانواع الوحشية ، العادلة إلى الانواع المسالمة ، وكان يحصل أمزجة من كل الانواع .

عندما اختارت كل النفوس وضعها ، توجهت نحو لاشيسيس حسب الترتيب الذي فيه اختارت نصيبها . فاعطت هذه كل واحدة العبقر الذي اختارته ، ليكون حارساً لها مدى الحياة ويحملها على اتمام المصير الذي اختارته . فكان العبقر يقتادها اولاً نحو « كلوتو » ويضعها تحت يد هذه المدّربة ، وتحت المغزال الذي كانت تبرمه ، وتحصل المصادقة هكذا على المصير الذي اختارته النفس بعد سحب النصيب . بعد ان تلمس المغزال ، يقودها فيما بعد إلى « نسيج » « اتروبوس »ليجعل مما نسجته يد كلوتو امراً محتماً ، ثم ، بدون أن تتمكن من العودة إلى الوراء كانت النفس تتقدم إلى عرش « الضرورة » ، وأخيراً كانت تمر إلى الناحية الأخرى من العرش. عندما مرت جميعها فيه انتقلت معاً إلى سهل الليتي في حر مختنق ورهيب ، اذ لا يوجد في السهل شجر ولا نبات . وعند المساء نصبت خيامها على ضفاف نهر « أميليس » الذي لا يستطيع وعاء أن يحفظ ماءه ويفرض على كل نفس أن تشرب كمية من هذا الماء، وكانت من لا تضبطها الفطنة تشرب فوق حاجتها ، وما تكاد تشرب منه حتى تنسى كل شيء. بعد ذلك استسلمت النفوس إلى النوم. ولكن ، في منتصف الليل ، حدث انفجار رعد ، مع هزّة أرض ، وفجأة انطلقت النفوس من أماكنها ، واحدة من جهة ، وأخرى من جهة أخرى نحو العالم العلوي حيث كانت ستولد من جديد ، وأسرعت كالنجوم .

٩ –التفلسف هو تعلّم الموت .

(فيدون ، a ٦٦ – b ٦٨)

– ينتج من كل هذه الاعتبارات ، تابع قوله ، أنه يجب على الفلاسفة الحقيقيين أن يفكروا باشياء مثل هذه وان يتذاكروها فيما بينهم : يبدو ان الموت هو طريق مختصر يقودنا إلى الغاية . لأنه ، ما دمنا نحمل الجسد مشاركاً للعقل في بحثنا وما دامت النفس حاملة عدوى شرّ كهذا ، لن تبلغ أبداً بالتمام إلى ما ترغب فيه ، ، ونقول ان موضوع رغباتنا هو الحقيقة . لأن الجسم يسبّب لنـــا ألـف صعوبـــة إذ يحتم علينـــا أن نغـــذّيـــه . وعندما تصيبنا الأمراض ، .نرى أنفسنا معاقين في ملاحقتنا للواقع . إنه يملؤنا :نواعاً من العشق ، والرغبات ، والمخاوف ، والأوهام ، ومن السخافات التي لا تحصى ، إلى درجة انه كما يقال ،ينزع منا حقاً وحقيقة كل امكانية تفكير . هنالك حروب ، نزاعات ، معارك سببها الجسد وحده مع شهواته . لأننا لا نفعل الحرب الا لنجمع الثروات ، ونحن مضطرون عملياً على ان نجمع منها بسبب الجسم ، الذي تستعبدنا خدمته . ونتيجة كل ذلك انه لا وقت لنا نخصّصه للفسفة . ولكن أشنع الامور كلها ، هو انه ، حتى ولو ترك لنا بعض الوقت وانكببنا على تفحص شيء ما ، فهو يتدخل بدون انقطاع في ابحاثنا ، ويرميها بالاضطراب والابهام

ويشلّنا إلى درجة أنه يجعلنا غير قادرين على تمييز الحقيقة . لقد اتضح فعلياً لنا انه ، اذا شئنا أن نملك معرفة صافية عن شيء ما ، يجب علينا أن نفترق عن الجسد وأن نتطلع بالنفس وحدها إلى الاشياء في ذاتها . لن نحصل ، على مايبدو ، على ما نرغب فيه وعلى ما ندّعي حبه ، الحكمة ، الا بعد موتنا ، كما يبرهن عن ذلك تفكيرنا ، أما في حياتنا ، فذلك مستحيل . ان كان في الواقع مستحيل ، طالما نحن مع الجسم ، أن نعرف شيئاً مابنقاوة ، فمن أمرين .واحد : إما ان تكون هذه المعرفة محرّمة علينا اطلاقاً ، وإما سنحصل عليها بعد الموت ، لأنه اذ ذاك ستكون النفس وحدها ، بمفردها ، بدون الجسم ، بينما قبلاً ، فلا . ما دمنا في الحياة ، ان الوسيلة الفضلى ، على ما يبدو ، للاقتراب من المعرفة ، هي ان لا يكون لنا ، بقدر الامكان ، اي تبادل مع الجسد ولا اي اتصال ، الا في حال الضرورة المطلقة ، وان لا سرث ذواتنا أبداً لعدوى طبيعته ، وان نبقى انقياء من عيوبه ، إلى ان يعتقنا الله منه . وعندما نكون تنقينا هكذا ، بانعتاقنا من جنون الجسم ، نكون على اتصال مع الأشياء النقية ونعرف من ذواتنا كل ما هو بلا مزيج ، وفي هذا يقوم الحق بكل تأكيد . فلايسمح لمن هو دنس بأن يبلغ إلى ما هو نقي . هوذا كما اتخيل ، يا سيمياس ، ما يجب أن يفكر به ويتداوله فيما بينهم اصدقاء المعرفة الحقيقيون . أو لست من هذا الرأي ؟

– بشكل مطلق ، قال سيمياس .

– إن كان هذا صحيحاً ، أيها الرفيق ، اعاد سقراط ، لدي أمل كبير أنه عند وصولي إلى حيث انا ذاهب سوف ابلغ تماماً ، ان أمكن حصول ذلك في مكان ما ، إلى ما كان الموضوع الجوهري لجهودي طيلة حياتي الماضية . والسفر المفروض عليّ اليوم يثير في رجاء صالحاً ، كما يثيره في كل انسان يشعر أن ذهنه تنقى وهو على استعداد للسفر الأخير.

– هذا اكيد ، قال سيمياس .

– والحال اليست تنقية النفس ، كما قلنا لتونا ، هي فصلها بقدر الامكان عن الجسم وتعويدها على الاختلاء وعلى الانكفاء على ذاتها من كل اقسام الجسم ، وعلى ان تعيش ، بقدر الامكان ، في الحياة الحاضرة وفي الحياة المستقبلة ، وحدها مع ذاتها ، منعتقة من الجسم كما من قيدٍ .

– بكل تأكيد .

– وهذا الانعتاق ، وانفصال النفس هذا عن الجسم ، اليس ما نسميه موتاً ؟

– هو بكل دقة ذلك .

– ولكن اما يصبو بالضبط تخليص النفس ، حسب رأينا ، نحو الهدف الذي يتوق اليه الفلاسفة الحقيقيون وحدهم بحرارة واستمرار ؟ اما يتمرّن الفلاسفة على هذا الانعتاق وعلى الفصل بين النفس والجسم ؟ اما هذا حقيقي ؟

– بكل وضوح .

– إذن ، كما كنت أقول منذ البدء ، سيكون مثيراً للسخرية ان انساناً ، تمرّن ، وهو حي ، على ان يعيش في حالة قريبة قدر الامكان من الموت ، يثور عندما يقترب الموت منه .

– سخيف ، بدون معارضة .

– انه اذن واقع يا سيمياس ، أعاد سقراط الكرة ، ان الفلاسفة الحقيقيين يتمرنون على الموت وانهم ، بين كل الناس ، اولئك الذين يخشون الموت أقل من سواهم . تفكر في هذا . ان كانوا في الواقع ، على أية حال ، مرتبكين مع جسمهم ويرغبون في ان تكون نفسهم وحدها مع ذاتها ، ومن جهة اخرى ، ان استحوذ عليهم الخوف وثاروا عند اقتراب الاجل ، أما ذلك تناقض غليظ من جهتهم ، أن لا يذهبوا إلى مكانٍ يرجون أن يحصلوا فيه حال وصولهم على ماعشقوه طيلة حياتهم ، وكانوا عاشقين الحكمة ، وتواّقين إلى الانعتاق من رفيق كانوا مرتبكين به ؟ إذن ماذا ، رأينا اناساً كثيرين ، لفقدانهم عشيقاً ، امرأة ، ابنا ، عزموا من تلقاء نفوسهم على ان يتبعوهم إلى الجحيم ، يقودهم الرجاء بان يروا هنالك من جديد من يتأسفون عليهم وبان يمكثوا معهم ، اما عندما تناول الامر الحكمة ، فالانسان الذي يعشقها حقيقة ، والذي يملك الاقتناع الثابت ايضاً انه لن يجد سوى في الجحيم ، حكمة تستأهل ضنى الكلام عنها ، هل يثور ضد الموت ولا يذهب برضى إلى العالم

الآخر ! يجب أن نقتنع جيداً بالعكس ، أيها الرفاق ، ان كان حقيقة فيلسوفاً . لأنه يملك الاقتناع الثابت بانه لن يلاقي الحكمة الصرف ،الا هنالك . انما ، ان كان الأمر كذلك . أو لن يكون كما قلت منذ هنيهة ، تناقض غليظ ، أن يخاف انسان كهذا الموت .

١٠ –الفيلسوف في المدينة الظالمة :

(تيتات ، c ١٧٣ – b ١٧٥)

سقراط – بما ان هذا هو رأيك . كما الاحظ ، سوف اتكلم عن الزعماء البارزين ، لأنه ما الفائدة من ذكر فلاسفة سيِّئين . يجب القول بادىء ذي بدء عن الاوائل انهم ، منذ شبابهم . لا يعرفون الطريق التي تقود إلى السوق ، ولا أين توجد المحكمة ، ولا قاعة الشورى ولا أية قاعة اجتماع عام . فهم لا عيون لهم . ولا آذان ، للشرائع والمراسيم المعلنة أو المكتوبة . اما بخصوص حبائل الجمعيات السياسية التي تتنازع الوظائف ، وبخصوص الاجتماعات ، والولائم ، والعربدات المصطحبة بلاعبات الناي ، فلاتراودهم حتى في الحلم فكرة الاشتراك فيها .هل حصل سعادة أو تعاسة للدولة ، هل ورث أحد الأشخاص عيباً عن أسلافه ، رجالاً أو نساء ، لا يعرف الفيلسوف عن ذلك كله أكثر مما يعرفه عن عدد نقط ماء البحر. ولا يعرف حتى انه يجهل كل ذلك ، لأنه ان امتنع عن أن

يجمع عنها معرفة، فليس للتباهي، بل لأنه عملياً يحضر بجسمه وحده في المدينة ويقيم فيها، بينما يتطلع ذهنه إلى كل هذه الأمور بازدراء كأشياء حقيرة وبلا قيمة، فيجوب في كل مكان ملحقاً، كما يقول بإنذار، سابراً أغوار الأرض ومقدّراً امتداد مساحتها، ملاحقاً النجوم أبعد من السماء وفاحصاً بدقة ومن جميع الأوجه الطبيعية وكلاً من الكائنات بأكمله، دون أن ينحدر أبداً إلى ما هو قريب منه.

تيدور – ماذا تفهم بذلك يا سقراط؟

سقراط – ان مثل «تاليس» سوف يفهمك هذا الأمر، يا تيودور. كان يراقب النجوم، ولأنه كان يحدّق دائماً بعينيه إلى السماء فقد وقع في بئر. فراحت خادمة من تراس، ذات مزاج لطيف ومرهف، تسخر منه قائلة انه كان يجهد في معرفة ما كان يجري في السماء، ولا يعير انتباهه لما كان أمامه وأمام قدميه. وتطبّق هذه النكتة بالذات على كل الذين يقضون حياتهم في التفلسف. أكيد، ان انسانا كهذا لا يعرف قريباً، ولا جارا، لا يعرف ماذا يفعلون، ولا يكاد يعلم ان كانوا بشراً أو خلائق من نوع آخر. يبحث عمّا يمكن أن يكون الإنسان وعمّا يجب أن تفعله أو تتحمله الطبيعة الإنسانية، فيميزها عن باقي الكائنات، ولا يوفّر جهداً في بحثه هذا. أنت تفهم، أظن، يا تيودور؟ أفلا تفهم؟

تيودور – بلى وأظن انك تقول الحق.

سقراط – هوذا اذن، ايها الصديق، كما كنت أقوله بادئاً،

ما هو فيلسوفنا في علاقاته الخاصة والعامة التي يقيمها مع امثاله .
عندما يضطر إلى النقاش في محكمة أو أي مكان آخر حول ما هو بالقرب منه أو أمام عينيه ، يثير الضحك لا عند خادمات « تراس » فحسب ، بل عند باقي الجماعة أيضاً ، اذ توقعه قلة خبرته في الآبار وفي كل اشكال الارتباكات . تظهره بلاهته الرهيبة غبياً . في هجمات الشتائم ، لا يعرف أن يسحب من قريحته شتيمة ضد اي انسان ، لأنه لا يعرف عيباً عن اي مخلوق لأنه لم يعر هذا الامر اي انتباه ، فيبقى قصير الباع ويبدو مضحكا . وعندما يتبادل الناس المدائح والتقاريظ ، فعندما يرونه ضاحكاً ، لا مجاملةً ، بل من كل قلبه ، يظنونه أبله . ان قصد ان يمتدح طاغية أو ملكاً ، فهو يتخّيل انه يعظّم سعادة راعي ملعز ، أو خنازير ، أو بقر ، يجني حليباً وافراً من قطيعه . ويظن من ناحية اخرى ان الملوك ترعى وتحلب قطيعاً اكثر عناداً واكثر خيانة من حيوانات الراعي ، وأنه لفقدانهم أوقات الفراغ يصبحون كالرعاة غليظين وجاهلين ، فهم منغلقون في أسوارهم كما الرعاة في مراعي الجبال . ان قصد أن يتكلم عن انسان يملك عشرة آلاف دونم من الأراضي فلا يجد انه بالغ الثراء بل العكس ، لأنه ألف أن يبسط نظره على الأرض كلها . أما بالنسبة إلى الذين يتغنون بالوجاهة ، ويقولون عن انسان انه ابن عائلة لأنه يستطيع أن يبرهن أن له سبعة أسلاف أثرياء ، فيظن ان مديحاً كهذا يأتي من أناس قصيري النظر لأنه ، لعدم تربيتهم ، لا يستطيعون أن

يثبتوا أعينهم على النوع الإنساني كله، ولا أن يعوا أن كل واحد منا يملك آلافاً مؤلفة من الأسلاف والأجداد، بينهم الأغنياء والفقراء، الملوك والعبيد، البرابرة والاغريق تتابعوا بالآلاف في كل العائلات. ويرى صغر عقل غريب عند من يفخر بسلسلة من خمسة وعشرين سلفاً، ويعيد أصله إلى هيرقليس، بن امفيتريون. ان السلف الخامس والعشرين لامفيتريون، والسلف الخمسين لهذا الخامس والعشرين هما من صنع الصدفة، ويسخر العاقل من أولئك الذين لا يستطيعون القيام بمثل هذا الحساب ولا أن يحرّروا ذهنهم من هذا التعجرف الأحمق. في كل هذه الظروف، يسخر الرجل العادي من الفيلسوف، الذي يبدو تارة محتقراً، وتارة جاهلاً لما يجري بالقرب منه ومرتكباً بكل باقي الأشياء.

١١ – النموذج الالهي والنموذج الإنساني !

(تيتات، ١٧٦ a – ١٧٧ b)

سقراط – نعم، إنما ليس ممكناً، يا تيودور، ان تزول الشرور، لأنه يجب دائماً أن يوجد شيء معاكس للخير، دون أن يكون له مكان بين الآلهة. انها لضرورة أن تتجول الشرور بين الناس وعلى الارض. يجب أيضاً الاجتهاد في الهرب بأسرع وقت ممكن من هذا العالم إلى الآخر. والحال، يعني الهرب والتشبه قدر الامكان بالله. وان يكون المرء شبيهاً بالله يعني ان يكون عادلاً

وقديساً ، بمساعدة العقل . انما في الواقع أيها الصديق الممتاز ، ليس من السهل اطلاقاً اقناع الناس بأن الاسباب التي يدّعي الرجل العادي أنه لأجلها يجب تفادي العيب واتباع الفضيلة ليست الاسباب الصالحة . ليس السبب الحقيقي تفادي الصيت العاطل والظهور بمظهر الفضيل ، فهذا ، بنظري ، ما يسمونه ثرثرة امرأة عجوز . ولكن الحقيقة ، فسأقولها لك . ليس الله ظالماً في اي ظرف ولا في أي شكل، انه ، بالعكس ، العدالة بالذات ، ولا شيء يشبهه أكثر ممّن أصبح الأكثر عدلاً ممكناً فيما بيننا . بالنسبة إلى هذا بالذات تقاس مهارات الانسان وعيوبه . فمعرفة هذا الامر هو الحكمة والفضيلة بينما جهله هو الحماقة والرذيلة . وليست المؤهلات الاخرى المزعومة والعلوم ، في ممارسة الحكم ، سوى معارف غليظة ، وفي تعاطي الفنون ، سوى رتابة ميكانيكية . عندما يكون إذن انسان غير مستقيم وملحدا في اقواله وافعاله ، فمن الافضل أن لا نعترف بانه ماهر بالحيلة . لأن هؤلاء الناس يفتخرون بتأنيب كهذا ويظنون أن الناس يقولون عنهم انهم ليسوا أحلاماً فارعة ولا اثقالاً لافائدة منها للارض ، بل هم من نوع الأشخاص الواجب وجودهم ليستطيعوا أن يدبروا أمور المدينة . يجب اذن أن يقال لهم ماهو صحيح ، لأنه بمقدار ما يخف ارتيابهم بما هم عليه ، يزدادون تورطاً في سلوكهم . يجهلون في الواقع ما هو عقاب عدم الاستقامة ، وهذا أقل ما يسمح بجهله . ليس ما يتخيّلون ، لا

الضربات ، ولا الموت ، الذي ينجون منه أحياناً ، مع أنهم يصنعون الشر، بل انه عقاب لا يمكن النجاة منه.

تيودور – عن أي عقاب تتكلم ؟

سقراط – يوجد ، ايها الصديق العزيز ، في طبيعة الأشياء ، نموذجان ، واحد الهي وسعيد ،والاخرعدو للهوشديد التعاسة .ولكنهم لا يرون ذلك . تحول بلاهتهم وفرط جنونهم دون ان يشعروا أنهم إذا ما تصرفوا بدون استقامة يقتربون من الواحد ويبتعدون عن الآخر. يعاقبون على ذلك بالحياة التي يحيونها ، حياة مطابقة للنموذج الذي يتشبهون به . انما ان قلنا لهم انه ، ان لم يتخلوا عن مهارتهم ، فبعد موتهم سوف ينفون من المكان النقي من كل شر وفي هذه الدنيا سوف يقضون حياتهم مطابقة لطبعهم ، أشراراً مستعبدين للشرور، يعتبرون هذه الأحاديث سخافاتَ ولن يتراجعوا عن تصور أنفسهم ماهرين ومحتالين.

– تيودور – اجل ، بكل تأكيد . يا سقراط .

سقراط – اعرف ذلك جيّداً أيها الرفيق ، انما هوذا ما يحدث لهم عندما ، في مجابهة ترغمهم على أن يتناقشوا معك في النظريات التي يعيبونها ، ويرضون في أن يخوضوا برجولة في فحص طويل دون أن يتنصّلوا بجبانة ، إذ ذاك ، يا تيودور الالهي ، يعترينا الذهول عندما نراهم في النهاية مستائين من حججهم الخاصة ، فتذبل فصاحتهم الشهيرة ، إلى درجة أننا نعتبرهم أطفالاً .

١١ – الديميورج وخلق العالم :
(تيمي ، ٢٧ d. – ٣١ a)

تيمي – يجب أولاً ، حسب رأيي ، أن نطرح على نفوسنا هذا السؤال المزدوج : مّم يتكوّن ما يوجد دائماً ، دون ان تكون له ولادة ؟ ومّم يتكوّن ما يصير دائماً ولا يثبت في الكيان ابداً ؟ الاول يدركه الذهن المستعين بالتفكير ، لأنه هو دائماً ذاته ، بينما الثاني هو مفترض بالرأي المرفق بالاحساس اللاعاقل ، لأنه يولد ويفسد ، انما لا يوجد أبداً حقيقة . زد على ذلك ، ان كل ما يولد ينطلق ضرورة من سبب ، لأنه مستحيل أن يولد شيء بدون سبب . في حال اذن يعمل العامل ، وهو مثبت نظره في الكائن اللامتبدل كنموذج ، ويصوّر شكله وميزاته فان كل ما ينفذه هكذا هو حتما جميل . بالعكس ، ان ثبت عينيه على ما هو مولود واتخذ نموذجا من هذا النوع ، فلن ينقل شيئاً جميلاً .

اما بخصوص السماء كافة ، أو العالم ، أو ان وجد اسم آخر يناسبه اكثر ، فلنعطه اياه ، فيجب . ان نطرح على انفسنا في البدء السؤال الذي يجب أن يطرح منذ البدء بشأن كل شيء . هل وجد دائماً ، بدون ان يولد ، ام هل ولد ، وهل كان له ابتداء ؟ لقد ولد ، لأنه منظور ، ملموس وجسمي . وكل الاشياء من هذا النوع هي محسوسة . ان الاشياء الحسية ، المدركة بالرأي المرفق بالاحساس ، هي ، كما رأينا ، خاضعة للصيرورة وللولادة . نقول من جهة

اخرى ، ان كل من يولد يدين حتماً بولادته لسبب ما . أما بشأن صانع ووالد هذا الكون فمن الصعب ان نجده ، وبعد ان نجده ، ان نعرّفه لكل العالم .

هنالك سؤال آخر بخصوص الكون ، وهو : وفقاً لأي من النموذجين خلقه مهندسه ، هل وفقاً للنموذج اللامتبدل والذي هو دائماً ذاته أو وفقاً لذاك الذي ولد . والحال ، ان كان هذا العالم جميلاً وصانعه ممتازاً ، فمن الواضح انه ثبت ناظريه على النموذج الأزلي؟ وان كان بالعكس ، ما لايسمح حتى قوله ، فبحسب النموذج المولود . انه واضح إذن لكل الناس أنه ثبت ناظريه على النموذج الازلي . لأن العالم هو أكثر الأشياء المولودة جمالاً ، وصانعه هو أفضل الاسباب ، اذن ، ان كان العالم صنع على هذا الشكل ، فقد كّون على نموذج ما هو مفهوم بالتفكير والعقل وما هو دائماً مساوٍ لذاته .

في هذه الاوضاع ، يجب حتماً أيضاً أن يكون هذا العالم صورة شيء ما . والحال ، في كل مادة ، انه لعلى أهمية كبرى الأبتداء من البدء الطبيعي . بالتالي ، بخصوص الصورة ونموذجها ، يجب القيام بالتمييزات التالية : للكلمات قرابة طبيعية مع الأشياء التي تعبّر عنها . إن عبّرت عما هو ثابت ، صامد ومنظور بمساعدة العقل ، فهي إذن ثابتة وصامدة . وبقدر المستطاع وبقدر ما يعود

للكلمات ان تكون غير قابلة للنقض يجب أن لا ينقضها شيء بهذا الشأن. إن عبرت بالعكس عما هو منسوخ عن هذا النموذج وليس سوى صورة، فهي قريبة للحق ومتوازية مع موضوعها، لأنه كما هو الكيان بالنسبة إلى الصيرورة، كذلك هي الحقيقة بالنسبة إلى الاعتقاد. اذن، يا سقراط، لا تتعجب ان وجدت تفاصيل كثيرة بخصوص أسئلة كثيرة تتناول الآلهة وولادة العالم، لسنا قادرين أن نعطي عنها شروحات منسجمة، ودقيقة بشكل تام ومطلق؛ ولكن ان قدّمنا بعض الشروحات الأكثر احتمالاً وجب أن نكتفي بها، متذكرين انني أنا المتكلّم وأنتم الذين تحكمون، لسنا سوى بشر، وانه بخصوص موضوع كهذا يجدر بنا أن نذعن للأسطورة المحتملة، دون أن نبحث عن أي شيء أبعد.

سقراط – هذا كامل، ياتيمي، ولا نستطيع الا أن نوافق على طلبك. لقد تقبلنا افتتاحيتك باعجاب، فنفّذ الآن قطعتك بدون أن تتوقف.

تيمي – لنقل إذن لأي مسوّغ ذاك الذي كوّن الصيرورة والكون كوّنهما. كان صالحاً، ومن هو صالح لايحسد أبداً. ولأنه منزه عن الحسد، أراد أن تكون كل الأشياء، قدر الامكان، شبيهة به، هذا هو رأي رجال عقال في المبدأ الاكثر فعالية للصيرورة ولنظام العالم ويمكن ان نتقبله بكل

أمان . الاله ، في الواقع ، إذا اراد أن يكون كل شيء صالحاً وان لا يكون شيء شريراً ، بقدر الامكان ، أخذ كل مادة الاشياء المنظورة التي لم تكن في راحة ، بل كانت تتحرك بدون قاعدة ولا نظام ، ونقلها من التشويش إلى النظام ، معتبرا أن النظام كان الافضل من كل النواحي .

والحال ، لم يكن ممكنا وليس باستطاعة الأفضل أن يعمل شيئاً لا يكون اجمل الاشياء . فبعد التفكير اذن ، لاحظ أنه من الاشياء المنظورة بطبيعتها لا يمكن أبداً أن يخرج كل بدون العقل يكون أكثر جمالاً من كلٍّ عاقل ، وفوق ذلك ، لا يمكن ان يوجد في كائن ما عقل بدون نفس . بالتالي ، وضع العقل في النفس ، والنفس في الجسم ، وبنى الكون بطريقة جعل منه الصنع الذي كان ، طبيعياً الاجمل والافضل ، قدر الامكان هكذا ، ان فكّرنا حسب المحتمل ، يجب أن نقول ان هذا العالم الذي هو حيوان ، موهوب حقيقة نفساً وعقلاً ، وقدكون بعناية الاله .

بعد اثباتنا هذا ، يجب علينا أن نظهر على مثال اي كائن حي كوّنه صانعه . لا نذهب إلى الاعتقاد بان ذلك تمّ على مثال اي من الاشياء التي ليست من طبيعتها سوى اقسام ؛ لأنه لا شيء مما يشبه كائناً غير مكتمل يمكن ان يكون جميلاً ولكن ، لنضع كمبدأ أن العالم يشبه فوق كا شيء كائناً يضم كاقسام كل باقي الحيوانات ،

مأخوذة فردياً أو نوعياً. ولكن هذا النموذج ، في الواقع ، يضم ويحتوي في ذاته كل الحيوانات العاقلة ، كما يحتوي هذا العالم علينا وعلى كل ما صنعه من حيوانات منظورة . لأنه عندما اراد الله أن يعطيه أكبر شبه مع أجمل الكائنات العاقلة ومع الاكمل من كل النواحي ، كون حيواناً واحداً منظوراً ، يضم في ذاته كل الحيوانات التي لها طبيعيا قرابة معه .

١٣ – يجب أن يكون الله مقياس كل الأشياء :

(الشرائع ، الكتاب الرابع ، e ٧١٥ ، a ٧١٧)

الاثيني – لنقل لهم إذن : اصدقائي ، الله هو ، بالنسبة إلى كل الكائنات حسب تقليد قديم ، البدء والنهاية والوسط . يسير دائماً في خط مستقيم وفقاً لطبيعته ، وفي الوقت ذاته يضم العالم . تلحقه دائماً العدالة ، التي تعاقب المخالفات ضد الشريعة الالهية . من يريد أن يكون سعيداً يجب أن يتعلق بالعدالة ، وأن يسير بتواضع ووداعة على خطاها. إنما من تنفخه الكبرياء وتغويه الثروات ، والالقاب أو الجمال ، وينقاد بتأثير الشباب والجهل ، إلى العنف الذي يلهبه لدرجةٍ يظن فيها أنه لا يحتاج إلى قائد ولا إلى مرشد وانه يستطيع هو نفسه أن يرشد الآخرين ، فان الله يهمله . واذ ينضم إلى مدّعين آخرين مثله ، يروح

يقفز قفزات عشوائية ويشيع الاضطراب في كل مكان ويبدو في عيون كثيرين انه ذو شأن ، ولكنه في النهاية ينال عقابه من العدالة ويُهلك نفسه وبيته ووطنه ويقلبها رأساً على عقب. مقابل هذه الاستعدادت ، ما الذي يجب ان يعمله او يقصده الرجل الحكيم ؟

كلينياس – من الواضح أن كل انسان عاقل يجب أن يفكر في ان يكون من الذين يتبعون الالوهة.

الأثيني – ما هو إذن السلوك الذي يرضي الله ويوافق سلوكه ؟ ليس إلا واحداً ، يقوم على هذا المثل القديم : ان الشبيه يرضي شبيهه ، شرط أن يحافظ على القياس ، لأن الذين يخرجون عن القياس لا يمكن أن يرضي الواحد منهم الآخر ، ولا أن يرضي أولئك الذين يلزمون القياس. والحال ، ان الله هو القياس الحقيقي لكل الأشياء. انه أكثر بكثير من الانسان ، أيا كان. وعلاوة على ذلك ، لكي نكون محبوبين من الله ، يجب أن نتشبه به ، قدر طاقتنا. حسب هذا المبدأ ، من منا قنوع هو صديق الله ، لأنه يشبهه ، بينما المفرط ، بدل أن يشبهه ، هو عكسه تماماً ، وبالتالي غير مستقيم. يجب قول الشيء نفسه عن باقي الفضائل وباقي العيوب. من هذا المبدأ يجب علينا أن نستخلص النصيحة التالية ، الأكثر صدقاً وجمالاً بينها كلها ، حسب رأيي ، ان الوسيلة الأجمل ، والأفضل والأفعل والتي تليق خاصة بالإنسان الفاضل ، إن أراد أن

يعيش حياة سعيدة، هي أن يضحي للآلهة، وأن يتصل بها بالصلوات، والتقادم، والتعبد المثابر. ولكن بخصوص الشرير، فطبعاً العكس، لأن نفس الشرير هي دنسة، بينما نفس رجل الخير هي طاهرة. انه لمن الخطأ الاعتقاد بأنه سواء الله أم الإنسان يستطيع أن يتقبل تقادم مجرم. إذن باطلاً يجهد الفاسقون في كسب الآلهة، وبالعكس، ينجح المستقيمون في ذلك دائماً.

المـــراجع

١ - دراسات عامة :

- ب.م. شوهل ، نتاج افلاطون (هاشيت ، ١٩٦١) .
- ج. روديس لويس ، افلاطون (سيغيرس ، ١٩٦٥) .
- ج. برون ، افلاطون والاكاديمية (المطبوعات الجامعية الفرنسية ، ١٩٦٠) .
- ل. روبان ، افلاطون (الكان ١٩٣٥) .
- أ. دييس ، حول افلاطون (بوشيسن ١٩٢٦) .
- ألان ، افكار (هارتمان ١٩٤٧) .

٢ - دراسات حول نظرية المعرفة :

- ج. ميلهود ، أفلاطون وفلاسفة الاغريق الهندسيون (الكان ، ١٩٠٠) .
- ج. رودي ، الرياضيات والجدلية في نتاج افلاطون ، في

دروس في الفلسفة اليونانية (ڤران ١٩٢٦).

- ڤ. بروشارد، النظرية الأفلاطونية حول المشاركة في البرمنيد والسفسطائي، في دروس في الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة (ڤران ١٩٢٦).

- أ.ديس، تعريف الكيان وطبيعة الافكار في سفسطائي افلاطون (ڤران، ١٩٦٣).

- ج.مورو، بناء المثالية الافلاطونية (بواڤان، ١٩٣٩).

- الواقعية والمثالية عند افلاطون (المطبوعات الجامعية الفرنسية ١٩٥١).

- ج.ڤاهل، درس حول برمنيد افلاطون(ڤران١٩٥١).

- ڤ. غولد شميدت، حوارات افلاطون (المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٤٧).

- ب. ريكور، افلاطون وارسطو(دروس جامعية ١٩٥٤).

٣ - الاساطير:

- ب. فروتيجي، أساطير افلاطون (الكان، ١٩٣٠).

- ڤ. بروتشارد، الاساطير في فلسفة افلاطون في دروس في الفلسفة القديمة الحديثة (ڤران ١٩٢٦).

- ب.م. شوهل، التأليف الاسطوري الافلاطوني (المطبوعات الجامعية الفرنسية ١٩٤٧).

٤ – الدين :

– ڤ.غولد شميدت ، دين افلاطون (المطبوعات الجامعية الفرنسية ١٩٤٩) .

– أ.ج. فستوجيير ، التأمل والحياة التأملية عند افلاطون (ڤران ١٩٣٦) .

– ر.شيرير ، الله ، الانسان والحياة حسب الافلاطون (لاباكونيير ، ١٩٤٤) .

٥ – الأخلاق والسياسة :

– ڤ.بروشارد ، الاخلاق عند افلاطون (في المؤلف المذكور) .

– ب . لاشيز ، – ري ، الأفكار الخلقية ، الاجتماعية والسياسية عند أفلاطون (بواڤان ، ١٩٣٨) .

– أ. كويري ، مدخل الى قراءة افلاطون (غاليمار ، ١٩٤٥) .

– غيرولة ، تأمل النفس في النفس في الفيدون(مجلة الميتفيزيق والاخلاق ١٩٢٦) .

– ج.لوشوني ، تفكير افلاطون السياسي (المطبوعات الجامعية الفرنسية ، ١٩٥٨) .

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون ـ ساقية الجنزير
ت: ٣١٢١٥٦ ـ برقياً موكيالي ـ بيروت
ص. ب ١١/٥٤٦٠ بيروت